

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE


a32101 001489218b

محمد اسحاق الفياض

محاضرات في اصول الفقه

تقريراً لبحث استاذنا الانخم فقيه الامة

آية الله العظمى الورع التقي

السيد ابو القاسم الخوئي

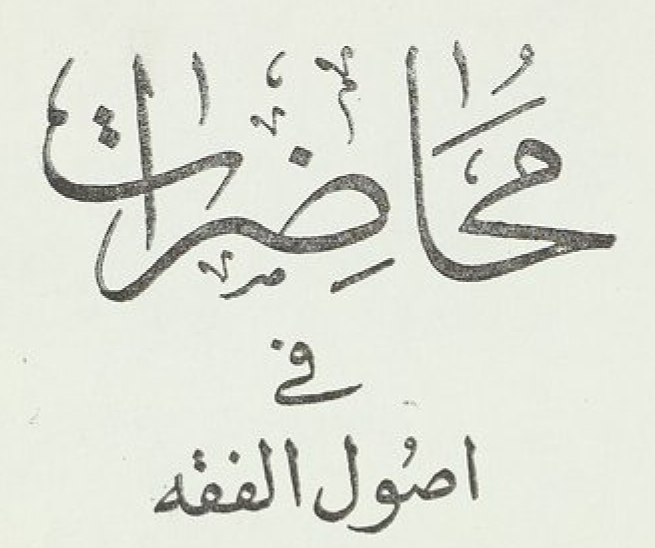
دامت ايام افاضاته

الجزء الأول

مطبعة النجف – النجف الاشرف

١٣٨٢ هـ – ١٩٦٢ م

محمد اسحاق الفياض



في
اصول الفقه

تقريراً لبحث استاذنا الافخم فقيه الامة

آية الله العظمى الورع التقي

السيد ابو القاسم الخوئي

دامت ايام افاضاته

الجزء الأول

مطبعة النجف - النجف الاشرف

١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الانبياء والمرسلين محمد وعترته الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فانى احمد الله تعالى على ما اولانى به من تربية نفر من ذوى الكفاءة واللياقة حتى بلغ الواحد منهم تلو الآخر درجة رفيعة من العلم والفضل وممن وفقت لرعايته وحضر ابحاثى العالية فى الفقه والاصول هو قرة عيني العلامة المدقق الفاضل الشيخ محمد اسحق الفياض دامت تأييداته وقد عرض علي الجزء الاول من كتابه (المحاضرات فى اصول الفقه) الذى كتبه تقريراً لابحاثى باسلوب بليغ والمام جدير بالاشادة والاعجاب وانى ابارك له هذا الجهد الميمون واسأله تعالى ان يوفقه لاتمام مرامه انه ولى التوفيق فى ٦ جمادى الثانية سنة ١٣٨٢

ابو القاسم الموسوي الخوئي

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلاة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين .

وبعد فهذا هو الجزء الاول من كتابنا (محاضرات فى اصول الفقه) وهو مشتمل على ما استفدته من تحقيقات عالية ومطالب شامخة وافكار مبتكرة من مجلس درس سيدنا الاستاذ الافخم فقيه الطائفة سماحة آية الله العظمى السيد ابو القاسم الخوئى ، إذ عكفت ضمن المئات من الطلاب على مجلس درسه الشريف فى جامعة العلم الكبرى (النجف الاشرف) التى اسندت اليه زعامتها ، والقت بين يديه مقاليدها ، فقام بالعبأ خير قيام فى محاضراته وبحوثه ، وتربى على يديه الكريمتين جيل بعد جيل من الافاضل الاعلام .

وانى إذ ابتهل الى المولى سبحانه ان يوفقنى لإلحاق الجزء الثانى بهذا الجزء فى الطبع أسأله تعالى أن يمتعنا وعموم المسلمين بدوام وجود استاذنا الأفخم ويديم أيام افاداته العامرة .

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت واليه انيب .

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

من الضرورى الذى لا يشك فيه أحد إن الشريعة الإسلامية المقدسة تشتمل على أحكام إلزاميه ، من وجوبات وتحريمات تتكفل بسعادة البشر ومصالحهم المادية والمعنوية ، ويجب الخروج عن عهدتها وتحصيل الأمن من العقوبة من ناحيتها بحكم العقل .

وهذه الأحكام ليست بضرورية لكل أحد ، بحيث يكون الكل عالمين بها ، من دون حاجة الى تكلف مؤنة الإثبات وإقامة البرهان عليها . نعم عدة منها أحكام ضرورية او قطعية فيعلمها كل مسلم ؛ من دون حاجة الى مؤنة الإثبات والإستدلال ، ولكن جلها نظريات تتوقف معرفتها وتميز موارد ثبوتها عن موارد عدمها على البحث والإستدلال ؛ وان ذلك يتوقف على معرفة قواعد ومبادىء تكون نتيجتها معرفة الوظيفة الفعلية وتشخيصها فى كل مورد ، وان هذه القواعد هى القواعد الاصولية . فهى مباد تصديقية لعلم الفقه المتكفل لتشخيص الوظيفة الفعلية فى كل مورد بالنظر والدليل ؛ وان المباحث الأصولية قد مهدت واسست لمعرفة هذه القواعد وتنقيحها .

وينبغي التنبيه على امور

الأمر الأول : إن هذه القواعد والمبادئ على أقسام :

القسم الأول ما يوصل الى معرفة الحكم الشرعي بعلم وجداني ، وبنحو البت والجزم ؛ وهي مباحث الإستلزامات العقلية : كمبحث مقدمة الواجب ، ومبحث الضد ، ومبحث اجتماع الأمر والنهي ، ومبحث النهي في العبادات ؛ فانه بعد القول بثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته - مثلا - يترتب عليه العلم الوجداني بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها بعد ضم الصغرى الى هذه الكبرى . وكذا يحصل العلم البتي بفساد الضد العبادي عند الأمر بضده الآخر ، اذا ضم ذلك الى كبرى ثبوت الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده .

القسم الثاني ما يوصل الى الحكم الشرعي التكليفي او الوضعي بعلم جعلي تعبدي ؛ وهي مباحث الحجج والامارات ، وهذه على ضربين :

الضرب الأول - ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد احراز الكبرى والفراغ عنها ؛ وهي مباحث الألفاظ باجمعها ، فان كبرى هذه المباحث وهي مسألة حجية الظهور محرزة ومفروغ عنها وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام السيرة القطعية عليها ، ولم يختلف فيها اثنان . ولم يقع البحث عنها في اي علم ؛ ومن هنا قلنا انها خارجة عن المسائل الاصولية .

نعم وقع الكلام في موارد ثلاثة : الأول في أن حجية الظهور هل هي مشروطة بعدم الظن بالخلاف أم بالظن بالوفاق أم لا هذا ولا ذاك ؟ الثاني في ظواهر الكتاب وانها هل تكون حجة أم لا ؟ الثالث في أن حجية الظواهر هل تختص بمن قصد افهامه أم تعم غيره ايضاً ؟ والصحيح فيها على ما يأتي بيانه هو حجية الظهور مطلقاً بلا اختصاص لها بالظن بالوفاق ولا بعدم الظن بالخلاف ، ولا بمن قصد افهامه . كما انه لا فرق فيها بين ظواهر الكتاب وغيرها .

ثم أن البحث فى هذا الضرب يقع من جهتين : الجهة الأولى فى اثبات ظهور الالفاظ بحد ذاتها وفى انفسها مع قطع النظر عن ملاحظة اية ضميمة خارجية أو داخلية كمباحث الأوامر والنواهى والمفاهيم ؛ ومعظم مباحث العموم والخصوص والمطلق والمقيد كالبحث عن ان الجمع المحلى باللام هل هو ظاهر فى نفسه فى العموم أم لا ؟ وعن ان النكرة الواقعة فى سياق النفى أو النهى هل هى ظاهرة فى العموم بحد ذاتها ؟ وعن ان المفرد المعرف باللام هل هو ظاهر بنفسه فى الاطلاق بلا معونة قرينة خارجية ما عدا مقدمات الحكمة أم لا ؟

الجهة الثانية ـ فى اثبات ظهورها مع ملاحظة معونة خارجية كبعض مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد كالبحث عن ان العام والمطلق اذا خصصا بدليلين منفصلين ، فهل هما بعد ذلك ظاهران فى تمام الباقى أم لا ؟ والبحث عن ان المخصص والمقيد المنفصلين المجملين ، هل يسرى اجمالها الى العام والمطلق أم لا ؟ ونحوهما .

الضرب الثانى ـ ما يكون البحث فيه عن الكبرى وهى مباحث الحجج (بعد احراز الصغرى والفراغ عنها) كمبحث حجية خبر الواحد والاجماعات المنقولة والشهرات الفتوائية وظواهر الكتاب . ويدخل فيه مبحث الظن الانسدادى ـ بناء على الكشف ـ ومبحث التعادل والترجيح ، فان البحث فيه فى الحقيقة ، عن حجية أحد الخبرين المتعارضين فى هذا الحال .

القسم الثالث : ما يبحث عن الوظيفة العملية الشرعية المكلفين فى حال العجز عن معرفة الحكم الواقعى واليأس عن الظفر بأى دليل اجتهادى ، من عموم او اطلاق بعد الفحص بالمقدار الواجب ، وما هو وظيفة العبودية فى مقام الامتثال ؛ وهى مباحث الاصول العملية الشرعية ، كالاستصحاب والبراءة والإشتغال .

القسم الرابع : ما يبحث عن الوظيفة العملية العقلية فى مرحلة الامتثال فى فرض فقدان ما يؤدى الى الوظيفة الشرعية ، من دليل اجتهادى أو أصل عملى شرعى ؛ وهى مباحث الاصول العملية العقلية ، كالبراءة والاحتياط العقليين ؛

ويدخل فيه مبحث الظن الانسدادي ـ بناء على الحكومة ـ .

فالنتيجة المتحصلة الى الآن هى ان المسائل الاصولية وقواعدها ، على أقسام أربعة : الأول ما يثبت الحكم الشرعى بعلم وجـــدانى . الثاني ما يثبته بعلم جعلى تعبدى ، وهذا القسم على ضربين ـ كما مر ـ . الثالث ما يعين الوظيفة العملية الشرعية بعد اليأس عن الظفر بالقسمين المتقدمين . الرابع ما يعين الوظيفة العملية بحسب حكم العقل فى فرض فقدان الوظائف الشرعية (يعنى الأقسام الثلاثة المتقدمة) ، وعدم الظفر بشىء منها . فهذا كله فهرس المسائل الاصولية وترتيبها الطبيعى .

ومن هنا ظهر فائدة علم الاصول وهى :(تعيين الوظيفة فى مقام العمل الذي هو موجب لحصول الأمن من العقاب) . وحيث ان المكلف الملتفت الى ثبوت الاحكام فى الشريعة يحتمل العقاب وجدانا ،فلا محالة يلزمه العقل بتحصيل مؤمن منه ، وحيث أن طريقه منحصر بالبحث عن المسائل الاصولية ، فاذاً يجب الاهتمام بها ، وبما ان البحث عنها منحصر بالمجتهدين دون غيرهم فيجب عليهم تنقيحها وتعيين الوظيفة منها فى مقام العمل لنفسهم ولمقلديهم حتى يحصل لها الامن فى هذا المقام .

الامر الثانى : فى تعريف علم الاصول ، وهو :(العلم بالقواعد التى تقع بنفسها فى طريق استنباط الاحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة الى ضميمة كبرى أو صغرى اصولية اخرى اليها)وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الاصولية مدارهما وجوداً وعدماً :

الركيزة الاولى : ان تكون استفادة الاحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق (اي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها) كتطبيق الطبيعى على افراده .

والنكتة فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الاصول ، هى الاحتراز عن القواعد الفقهية فانها قواعد تقع فى طريق استفادة الاحكام الشرعية الإلهية ، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط بل من باب التطبيق ، وبذلك خرجت عن التعريف .

ولكن ربما يورد بان اعتبار ذلك يستلزم خروج عدة من المباحث الاصولية المهمة ، عن علم الاصول ، كمباحث الاصول العملية الشرعية والعقلية ، والظن الانسدادى بناء على الحكومة ؛ فان الاولى منها لا تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلى لان إعمالها فى مواردها انما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وافرادها لا من باب استنباط الاحكام الشرعية منها وتوسيطها لاثباتها ؛ والاخيرتين منها لا تنتهيان الى حكم شرعى اصلا لا واقعاً ولا ظاهراً . وبتعبير آخر: ان الامر فى المقام ، يدور بين محذورين : فان هذا الشرط على تقدير اعتباره فى التعريف ،يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم، فلا يكون جامعاً ، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهية فيها ، فلا يكون مانعاً . فاذاً لابد ان نلتزم بأحد هذين المحذورين : فاما نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها اصولية ، أو نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهية فى التعريف ؛ ولا مناص من أحدهما .

والتحقيق فى الجواب عنه هو ان هذا الاشكال مبتن على ان يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركناً فى التعريف ، الاثبات الحقيقى بعلم أو علمى ؛ إذ على هذا لا يمكن التفصى عن هـــذا الإشكال أصلا ، ولكنه ليس بمراد منه ، بل المراد به معنى جامعاً بينه وبين غيره ، وهو الاثبات الجامع بين ان يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعذيرياً ؛ وعليه فالمسائل المزبورة تقع فى طريق الاستنباط، لانها تثبت التنجيز مرة والتعذير مرة اخرى ، فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفر هذا الشرط فيها ، ولا يلزم ـ اذاً ـ محذور دخول القواعد الفقهية فيه.

نعم يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور وهو : (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية) فان ظاهرهم انهم ارادوا بالاستنباط ، الاثبات الحقيقى ؛ وعليه فالاشكال وارد ، ولا مجال للتفصى عنه ـ كما عرفت ـ .

ولو كان مرادهم المعنى الجامع الذى ذكرناه ، فلا وقع له اصلا كما مر . وعلى

ضوء هذا البيان ، ظهر الفرق بين المسائل الاصولية والقواعد الفقهية ؛ فان الأحكام المستفادة من القواعد الفقهية ، سواء كانت مختصة بالشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ واليد والحلية ونحوها ، أم كانت تعم الشبهات الحكمية ايضاً كقاعدتى لا ضرر ولا حرج بناء على جريانهما فى موارد الضرر أو الحرج النوعى ، وقاعدتى ما يضمن وما لا يضمن وغيرها ، إنما هى من باب تطبيق مضامينها بانفسها على مصاديقها ، لا من باب الاستنباط والتوسيط ، مع أن نتيجتها فى الشبهات الموضوعية نتيجة شخصية . هذا والصحيح انه لا شىء من القواعد الفقهية تجرى فى الشبهات الحكمية ، فان قاعدتى نفى الضرر والحرج لا تجريان فى موارد الضرر أو الحرج النوعى ، وقاعدة ما يضمن اساسها ثبوت الضمان باليد مع عدم الغاء المالك لاحترام ماله ؛ فالقواعد الفقهية نتائجها احكام شخصية لا محالة .

وعلى كل حال فالنتيجة هى ان القواعد الفقهية من حيث عدم توفر هذا الشرط فيها ، غير داخلة فى المسائل الاصولية .

وعلى هذا الاساس ، ينبغى لك ان تميز كل مسألة ترد عليك انها مسألة اصولية أو قاعدة فقهية ؛ لا كما ذكره المحقق النائينى (قده) من ان نتيجة المسألة الفقهية ، قاعدة كانت أو غيرها ، بنفسها تلقى الى العامى غير المتمكن من الاستنباط وتعيين الوظيفة فى مقام العمل ، فيقال له : (كلما دخل الظهر وكنت واجداً للشرائط ، فقد وجبت عليك الصلاة) فيذكر فى الموضوع تمام قيود الحكم الواقعى ، فيلقى اليه . وهذا بخلاف نتيجة المسألة الاصولية فانها بنفسها لا يمكن ان تلقى الى العامى غير المتمكن من الاستنباط ، فان إعمالها فى مواردها وظيفة المجتهدين دون غيرهم . نعم الذى يلقى اليه هو الحكم المستنبط من هذه المسألة لا هى نفسها . وذلك لان ما أفاده (قده) بالقياس الى المسائل الاصولية وان كان كما أفاد ، فان إعمالها فى مواردها وأخذ النتائج منها من وظائف المجتهدين ، فلاحظ فيه لمن سواهم ؛ إلا ان ما افاده (قده) بالاضافة الى المسائل الفقهية غير تام على اطلاقه ؛ اذ رب مسألة

فقهية حالها حال المسألة الأصولية من هذه الجهة : كاستحباب العمل البالغ عليه الثواب، بناء على دلالة اخبار (من بلغ) عليه وعدم كونها ارشاداً ولا دالة على حجية الخبر الضعيف ، فانه مما لا يمكن أن يلقى الى العامى لعدم قدرته على تشخيص موارده من الروايات وتطبيق اخبار الباب عليها .

وكقاعدة نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنة أو غير مخالفين لهما ، فان تشخيص كون الصلح أو الشرط فى مواردهما موافقاً لاحدهما أو غير مخالف ، مما لا يكاد يتيسر للعامى .

وكقاعدتى ما يضمن وما لا يضمن ، فان تشخيص مواردهما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد . الى غيرها من القواعد التى لا يقدر العامى على تشخيص مواردها وصغرياتها ليطبق القاعدة عليها ؛ بل رب مسألة فقهية فى الشبهات الموضوعية تكون كذلك كبعض فروع العلم الاجمالى ، فان العامى لا يتمكن من تشخيص وظيفته فيه مثلا اذا فرضنا ان المكلف علم اجمالا ، بعد الفراغ من صلاتى الظهر والعصر ، بنقصان ركعة من احداهما ، ولكنه لا يدرى انها من الظهر أو من العصر ، ففى هذا الفرع واشباهه لا يقدر العامى على تعيين وظيفته فى مقام العمل ، بل عليه المراجعة الى مقلده ؛ بل الحال فى كثير من فروع العلم الاجمالى كذلك .

شبهة ودفع

أما الشبهة فهى توهم ان مسألتى البراءة والاحتياط الشرعيين ، خارجتان عن تعريف علم الأصول ، لعدم توفر الشرط المتقدم فيهما ، اذ الحكم المستفاد منهما فى مواردهما انما هو من باب التطبيق لا من باب الاستنباط ، وقد سبق ان المعتبر فى كون المسألة اصولية هو أن يكون وقوعها فى طريق الحكم من باب الاستنباط دون الانطباق .

واما الدفع فلأن المراد بالاستنباط ليس خصوص الاثبات الحقيقى ، بل الأعم منه ومن الاثبات التنجيزى والتعذيرى ، وقد سبق انهما يثبتان التنجيز والتحذير

بالقياس الى الأحكام الواقعية ، وهذا نوع من الاستنباط ، واطلاقه عليه ليس بنحو من العناية والمجاز ، بل على وجه الحقيقة ، فان المعنى الظاهر منه عرفا هو المعنى الجامع لا خصوص حصة خاصة .

ولو تنزلنا عن ذلك وفرضنا ان وقوعهما فى طريق الحكم ليس من باب الاستنباط ، وإنما هو من باب التطبيق والانطباق ، كانطباق الطبيعى على مصاديقه وافراده ، فلا نسلم انهما خارجتان من مسائل هذا العلم ؛ وذلك لانهما واجدتان لخصوصية بها امتازتا عن القواعد الفقهية ، وهى كونهما مما ينتهى اليه أمر المجتهد فى مقام الافتاء بعد اليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادى كاطلاق أو عموم ، وهذا بخلاف تلك القواعد فانها ليست واجدة لها ، بل هى فى الحقيقة احكام كلية إلهية استنبطت من ادلتها لمتعلقاتها وموضوعاتها ، وتنطبق على مواردها بلا أخذ خصوصية فيها اصلا ؛ كاليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادى ونحوه . فهما بتلك الخصوصية امتازتا عن القواعد الفقهية ، ولاجلها دونتا فى علم الاصول وعدتا من مسائله . هذا تمام الكلام فى الركيزة الأولى.

الركيزة الثانية : ان يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجة الى ضم كبرى اصولية اخرى ؛ وعليه فالمسألة الأصولية هى المسألة التى تتصف بذلك . ثم ان النكتة فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الاصول ايضاً هى ان لا تدخل فيه مسائل غيره من العلوم ، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها ، فانها وان كانت دخيلة فى استنباط الأحكام الشرعية واستنتاجها من الأدلة ، فان فهم الحكم الشرعى منها يتوقف على علم النحو ومعرفة قوانينه من حيث الاعراب والبناء ؛ وعلى علم الصرف ومعرفة أحكامه من حيث الصحة والاعتلال ؛ وعلى علم اللغة من حيث معرفة معانى الألفاظ وما تستعمل فيه ؛ وعلى علم الرجال من ناحية تنقيح أسانيد الأحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها وجيدها عن رديئها ؛ وعلى علم المنطق لمعرفة صحة الدليل وسقمه ؛ ولكن كل ذلك بالمقدار اللازم فى

الاستنباط لا بنحو الاحاطة التامة ؛ فلو لم يكن الانسان عارفاً بهذه العلوم كذلك ؛ او كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر ، لم يقدر على الاستنباط ؛ إلا ان وقوعها ودخلها فيه لا يكون بنفسها وبالاستقلال . بل لا بد من ضم كبرى اصولية وبدونه لا تنتج نتيجة شرعية أصلا ، ضرورة أنه لا يترتب أثر شرعي على وثاقة الراوي ما لم ينضم اليها كبرى اصولية وهي حجية الرواية ، وهكذا . وبذلك قد امتازت المسائل الاصولية عن مسائل سائر العلوم ، فان مسائل سائر العلوم وان كانت تقع في طريق الاستنباط كما عرفت ؛ إلا انها لا بنفسها بل لا بد من ضم كبرى اصولية اليها . وهذا بخلاف المسائل الاصولية ، فانها كبريات لو انضمت اليها صغرياتها ، لاستنتجت نتيجة فقهية من دون حاجة الى ضم كبرى اصولية اخرى .

ومن هنا يتضح ان مرتبة علم الاصول فوق مرتبة سائر العلوم ودون مرتبة علم الفقه ، وحد وسط بينهما ؛ كما انه يظهر ان مبحث المشتق ، ومبحث الصحيح والأعم ، وبعض مباحث العام والخاص : كمبحث وضع اداة العموم ، كلها خارجة عن مسائل هذا العلم ، لعدم توفر هذا الشرط فيها ؛ إذ البحث في هذه المباحث عن وضع الفاظ مفردة (مادة) كما في بعضها ، و(هيئة) كما في بعضها الآخر ؛ ومن الواضح جداً انه لا تترتب آثار شرعية على وضعها فقط - مثلا - أي أثر شرعي يترتب على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل أو للجامع بينه وبين المنقضي عنه المبدأ ؟ وعلى وضع اسامي العبادات أو المعاملات لخصوص المعاني الصحيحة أو للاعم منها ومن الفاسدة ؟ وعلى وضع الأدوات للعموم - مثلا - من دون أن تنضم اليها مسألة اصولية ؟ فالصحيح هو انها من المسائل اللغوية ، ولكن حيث انها لم تدون في علم اللغة ، دونت في الاصول .

ونتيجة ما ذكرناه : ان المسائل الأصولية يعتبر فيها امران : الأول أن يكون وقوعها في طريق الحكم من باب الاستنباط لا من باب الانطباق ، وبها تتميز عن المسائل الفقهية . الثاني ان يكون وقوعها فيه بنفسها وبالإستقلال ، من دون

حاجة الى ضم مسألة اخرى ، وبها تتميز عن مسائل سائر العلوم .

شبهات ودفوع

الشبهة الأولى : توهم ان مسألة اجتماع الأمر والنهى بناء على اعتبار الشرط الثانى ، تخرج عن مسائل هذا العلم ، إذ على القول باستحالة الاجتماع وعدم امكانه ، لا يترتب عليها أثر شرعى ما عدا القطع بعدم فعلية كلا الحكمين ، وإنما نحتاج فى ترتبه عليها ، الى ضم مسألة أخرى وهى اجراء قوانين باب التعارض التى يكون المقام من صغرياتها على القول بالإمتناع ، وهذا ليس شأن المسألة الاصولية بمقتضى هذا الشرط كما عرفت .

ويدفعها : انه يكفى فى كون المسألة اصولية ، وقوعها فى طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة فى مقام العمل باحد طرفيها ، وان كانت لا تقع كذلك بطرفها الآخر ، اذ لو لم يكن ذلك كافياً فى الاتصاف بكونها مسألة اصولية ، للزم خروج كثير من المسائل الاصولية عن تعريف علم الاصول بمقتضى الشرط المزبور ، منها : مسألة حجية خبر الواحد ، فانه على القول بعدمها ، لا يترتب عليها أثر شرعى أصلا . ومنها : مسألة حجية ظواهر الكتاب ، على القول بعدم حجيتها ؛ الى غيرها من المسائل . فالنتيجة هى ان الملاك فى كون المسألة اصولية ، وقوعها فى طريق الاستنباط بنفسها ولو باعتبار أحد طرفيها ؛ فى قبال ما ليس له هــذا الشأن وهذه الخاصة ، كمسائل بقية العلوم ؛ والمفروض ان هذه المسألة كذلك ، فانه يترتب عليها أثر شرعى على القول بالجواز ، وهو صحة العبادة ؛ وان لم يترتب على القول بالإمتناع .

الشبهة الثانية : توهم خروج مسألة الضد عن التعريف ، لعدم توفر هذا الشرط فيها ، إذ لا يترتب أثر شرعى على نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شىء وحرمة ضده لتكون المسألة اصولية . وأما حرمة الضد فهى وان ثبتت بثبوت

الملازمة ، إلا انها حرمة غيرية لا تقبل التنجيز ، كي تصلح لأن تكون نتيجة فقهية للمسألة الاصولية . وأما فساد الضد فهو لا يترتب على ثبوت هذه الملازمة بلا ضم كبرى اصولية اخرى ، وهي ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها .

ويدفعها : ما مر من الجواب عن الشبهة الاولى ؛ وملخصه : انه يكفي في كون المسألة اصولية ، ترتب نتيجة فقهية على أحد طرفيها وان لم تترتب على طرفها الآخر ؛ والمفروض انه يترتب على مسألتنا هذه أثر شرعي على القول بعدم الملازمة ؛ وهو صحة الضد العبادي ، وان لم يترتب على القول الآخر .

الشبهة الثالثة : دعوى ان اعتبار هذا الشرط يستلزم خروج مسألة مقدمة الواجب عن المسائل الأصولية ؛ لا من جهة ان البحث فيها عن وجوب المقدمة وهي مسألة فقهية ، فان البحث فيها كما افاد المحققون من المتأخرين ، عن ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب شيء ووجوب مقدماته وعدم ثبوتها ؛ بل من جهة عدم ترتب أثر شرعي عليها بنفسها وعدم توفر ذاك الشرط فيها . اما وجوب المقدمة فهو وان ترتب على ثبوت هذه الملازمة ، إلا انه حيث كان غيرياً ، لا يصلح ان يكون أثراً للمسألة الاصولية ؛ بل وجوده وعدمه سيان من هذه الجهة ؛ واما غيره مما هو قابل لذاك ، فلم يكن حتى يترتب عليها .

ويدفعها ما سنذكره ان شاء الله تعالى في محله ، من أن لتلك المسألة ثمرة مهمة – غير وجوب المقدمة – تترتب عليها ، وبها تكون المسألة اصولية . وتفصيل الكلام فيها موكول الى محلها فلينتظر !

الأمر الثالث في بيان موضوع العلم وعوارضه الذاتية وتمايز العلوم ؛ فيقع الكلام في جهات : الجهة الأولى : في مدرك ما التزم به المشهور من لزوم الموضوع في كل علم . الجهة الثانية : في وجه ما التزموا به من أن البحث في كل علم لابد أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه . الجهة الثالثة : في بيان تمايز العلوم بعضها عن بعض .

اما الكلام فى الجهة الأولى فغاية ما قيل أو يمكن أن يقال فى وجهه ، هو أن الغرض من أى علم من العلوم امر واحد ؛ ـ مثلا ـ الغرض من علم الاصول : (الاقتدار على الإستنباط) ومن علم النحو : (صون اللسان عن الخطأ فى المقال) ومن علم المنطق : (صون الفكر عن الخطأ فى الاستنتاج) وحيث ان هذا الغرض الوحدانى يترتب على مجموع القضايا المتباينة فى الموضوعات والمحمولات التى دونت علماً واحداً وسميت باسم فارد ، يستحيل ان يكون المؤثر فيه هذه القضايا بهذه الصفة ، لاستلزامه تأثير الكثير بما هو كثير فى الواحد بما هو واحد ؛ فاذاً يكشف (إناً) عن ان المؤثر فيه جامع ذاتى وحدانى بينها ، بقانون ان المؤثر فى الواحد لا يكون إلا الواحد بالسنخ ، وهو موضوع العلم . وبتعبير آخر : ان البرهان على اقتضاء وحدة الغرض لوحدة القضايا موضوعاً ومحمولا ، ليس إلا ان الامور المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً ، كما عليه جل الفلاسفة لو لا كلهم .

ويرد عليه أولا : ان البرهان المزبور وان سلم فى العلل الطبعية لا فى الفواعل الارادية ، إلا ان الغرض الذى يترتب على مسائل العلوم ، لا يخلو اما ان يكون واحداً شخصياً أو واحداً نوعياً أو عنوانياً ؛ وعلى اى تقدير لا تكشف وحدة الغرض عن وجود جامع ما هوى وحدانى بين تلك المسائل .

اما على الأول فانه يترتب على مجموع المسائل من حيث المجموع ؛ لا على كل مسألة مسألة بحيالها واستقلالها ؛ فحينئذ المؤثر فيه المجموع من حيث هو ، فتكون كل مسألة جزء السبب لا تمامه ؛ نظير ما يترتب من الغرض الوحدانى على المركبات الاعتبارية من الشرعية : كالصلاة ونحوها ، أو العرفية ؛ فان المؤثر فيه مجموع اجزاء المركب بما هو ، لا كل جزء جزء منه ؛ ولذا لو انتفى أحد اجزائه ، انتفى هذا الغرض . فوحدة الغرض بهذا النحو لا تكشف عن وجود جامع وحدانى بينها ، بقاعدة استحالة صدور الواحد عن الكثير ، فان استناده الى المجموع بما هو لا يكون مخالفاً لتلك القاعدة ليكشف عن وجود الجامع ، إذ

سببية المجموع من حيث هو ، سببية واحدة شخصية ، فالإستناد اليه استناد معلول واحد شخصى الى علة واحدة شخصية لا الى علل كثيرة ؛ ومقامنا من هذا القبيل ، فان المؤثر فى الغرض الذى يترتب على مجموع القضايا والقواعد ، المجموع من حيث المجموع ، لا كل واحدة واحدة منها ؛ والمفروض ـ كما عرفت ـ ان سببية المجموع سببية واحدة شخصية فاردة ، فاستناده اليه ، ليس من استناد الواحد الى الكثير ، بل ـ حقيقة ـ من استناد معلول واحد شخصى الى علة كذلك ، فاذن ، لا سبيل لنا الى استكشاف وجود جامع ذاتى بين المسائل .

واما على الثانى بان كان الغرض كلياً له افراد يترتب كل فرد منها على واحدة من المسائل بحيالها واستقلالها ـ كما هو الصحيح ـ فالأمر واضح ، اذ بناء على ذلك لا محالة يتعدد الغرض بتعدد المسائل والقواعد ، فيترتب على كل مسألة بحيالها ، غرض خاص غير الغرض المترتب على مسألة اخرى ، مثلا : الاقتدار على الاستنباط الذي يترتب على مباحث الألفاظ ، يباين الاقتدار على الاستنباط المترتب على مباحث الإستلزامات العقلية ، وهما يباينان ما يترتب على مباحث الحجج والامارات ، فان الاقتدار على الاستنباط الحاصل من مباحث الاستلزامات العقلية اقتدار على استنباط الأحكام الشرعية على نحو البت والجزم ، وهذا بخلاف الاقتدار الحاصل من مباحث الحجج والامارات ، وهكذا ... واذا كان الأمر كذلك فلا طريق لنا الى اثبات جامع ذاتى وحدانى بين موضوعات هذه المسائل ؛ لان البرهان المزبور لو تم فانما يتم فى الواحد الشخصى البسيط بحيث لا يكون ذا جهتين أو جهات ، فضلا عن كونه واحداً نوعياً ؛ فاذا فرضنا ان الغرض واحد نوعى فلا يكشف إلا عن واحد كذلك ، لا عن واحد شخصى .

واما على الثالث فالحال فيه أوضح من الثانى ، فان القاعدة المزبورة لو تمت فانما تتم فى الواحد الحقيقى لا فى الواحد العنوانى ، والمفروض ان الغرض فى كثير من العلوم ، واحد بالعنوان لا بالحقيقة ؛ فان صون الفكر عن الخطأ فى

الاستنتاج فى علم المنطق ، وصون اللسان عن الخطأ فى المقال فى علم النحو ، والاقتدار على الإستنباط فى علم الاصول ، وهكذا ، ليس واحداً بالذات ، بل بالعنوان الذى انتزع من مجموع اغراض متعددة بتعدد القواعد المبحوث عنها فى العلوم ، ليشار به الى هذه الاغراض ، فاذاً كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتى ؟ فان الواحد بالعنوان لا يكشف إلا عن واحد كذلك .

وثانياً : ان الغرض المترتب على كل علم ، لا يترتب على نفس مسائله الواقعية وقواعده النفس الأمرية ، ليكشف عن جامع وحدانى بينها ، ويقال ان ذلك الجامع الوحدانى موضوع العلم ومؤثر فى ذلك الغرض . وهذا - لعله - من أبده البدهيات فان لازم ذلك حصول ذلك الغرض لكل من كان عنده كتب كثيرة من علم واحد أو علوم مختلفة ، من دون أن يكون عالماً بما فيها من القواعد والمسائل ! بل هو مترتب على العلم بنسبها الخاصة ، وبثبوت محمولاتها لموضوعاتها ؛ فان الإقتدار على الإستنباط فى علم الاصول ، إنما يترتب على معرفة قواعده : بان يعرف حجية أخبار الثقة ، وحجية ظواهر الكتاب ، والاستصحاب ، ونحوها ؛ فاذا عرف هذه القواعد ، وعلم بنسبها الخاصة ، يحصل له الإقتدار على الاستنباط . وصون اللسان عن الخطأ فى المقال فى علم النحو ، إنما يحصل لمن يعرف مسائله وقواعده ؛ كرفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه ، ونحو ذلك . وصون الفكر عن الخطأ فى علم المنطق ، إنما يترتب على معرفة قوانينه وقواعده ، كايجاب الصغرى وكلية الكبرى وتكرر الحد الاوسط ، وهكذا . فلابد من تصوير الجامع حينئذ بين العلوم أو - لا اقل - بين النسب الخاصة ، لا بين الموضوعات .

وثالثاً : ان المحمولات التى تترتب على مسائل علم الفقه باجمعها وعدة من محمولات مسائل علم الاصول ، من الأمور الاعتبارية التى لا واقع لها عدا اعتبار من بيده الاعتبار ؛ فان محمولات مسائل علم الفقه على قسمين : أحدهما الأحكام التكليفية : كالوجوب ، والحرمة ، والاباحة ، والكراهة ، والاستحباب

والآخر الأحكام الوضعية : كالملكية والزوجية والرقية ونحوها ؛ وكلتاهما من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها إلا فى عالم الاعتبار . نعم الشرطية والسببية والمانعية ونحوها ، من الامور الانتزاعية التى تنتزع من القيود الوجودية أو العدمية المأخوذة فى متعلقات الأحكام أو موضوعاتها ، ولهذا لا تكون موجودة فى عالم الإعتبار إلا بالتبع ، ولكن مع ذلك هى تحت تصرف الشارع رفعاً ووضعاً ، من جهة ان منشأ انتزاعها تحت تصرفه كذلك .

وإن شئت قلت : ان محمولات مسائل علم الفقه على سنخين : أحدهما موجود فى عالم الاعتبار بالاصالة ، كجميع الأحكام التكليفية ، وكثير من الأحكام الوضعية . والآخر موجود فيه بالتبع كعدة اخرى من الأحكام الوضعية .

ومن هنا ظهر حال بعض محمولات علم الاصول ايضاً ، كحجية خبر الواحد والاجماع المنقول ، وظواهر الكتاب ، وأحد الخبرين المتعارضين فى هذا الحال ونحوها ؛ فانها من الامور الاعتبارية حقيقة وواقعاً ، بل البراءة والاحتياط الشرعيان ، ايضاً من هذا القبيل .

نعم محمولات مثل مباحث الالفاظ والاستلزامات العقلية والبراءة والاحتياط العقليين ، ليست من الأمور الاعتبارية فى اصطلاح الاصوليين ، وان كانت كذلك فى إصطلاح الفلاسفة ؛ فان المصطلح عندهم اطلاق الأمر الاعتبارى على الأعم منه ومن الأمر الانتزاعى كالامكان والامتناع ونحوهما . والمصطلح عند الاصوليين : اطلاق الأمر الاعتبارى فى مقابل الأمر الانتزاعى الواقعى .

إذا عرفت ذلك فاقول : لو سلم ترتب الغرض الواحد على نفس مسائل العلم الواحد ، فلا يكاد يعقل أن يكشف عن جامع واحد مقولى بينها ، ليقال ان ذلك الجامع الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها ، بقاعدة السنخية والتطابق ؛ ضرورة انه كما لا يعقل وجود جامع مقولى بين الأمر الاعتبارى والأمر التكوينى ، كذلك لا يعقل وجوده بين أمرين اعتباريين أو امور اعتبارية

فانه لو كان بينها جامع ، لكان من سنخها لا من سنخ الأمر المقولى ، فلا كاشف عن أمر وحدانى مؤثر فى الغرض الواحد ، فان التأثير والتأثر إنما يكونان فى الاشياء المتأصلة ، كالمقولات الواقعية من الجواهر والاعراض .

ورابعاً : ان موضوعات مسائل علم الفقه على انحاء مختلفة :

فبعضها من مقولة الجوهر : كالماء والدم والمنى ، وغير ذلك .

ونحو من مقولة الوضع : كالقيام والركوع . والسجود ، واشباه ذلك .

وثالث من مقولة الكيف المسموع : كالقراءة فى الصلاة ، ونحوها .

ورابع من الامور العدمية : كالتروك فى بابى الصوم والحج وغيرهما .

وقد برهن فى محله انه لا يعقل وجود جامع ذاتى بين المقولات كالجواهر والاعراض ، لانها اجناس عالية ومتباينات بتمام الذات والحقيقة ، فلا اشتراك أصلا بين مقولة الجوهر مع شىء من المقولات العرضية ، ولا بين كل واحدة منها مع الأخرى ؛ واذا لم يعقل تحقق جامع مقولى بينها ، فكيف بين الوجود والعدم؟

وملخص ما ذكرناه أمران : الأول ـ انه لا دليل على اقتضاء كل علم وجود الموضوع ، بل سبق أن حقيقة العلم ، عبارة عن « جملة من القضايا والقواعد المختلفة بحسب الموضوع والمحمول ، التى يجمعها الاشتراك فى الدخل فى غرض واحد دعا الى تدوينها علماً » .

الثانى ـ ان البرهان قد قام على عدم امكان وجود جامع مقولى بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم الفقه والأصول .

واما الكلام فى الجهة الثانية ، فتفصيل القول فيها يحتاج الى تقديم مقدمة وهى : ان المشهور قد قسموا العوارض على سبعة أقسام : فان العارض على الشىء ، أما أن يعرض ذلك الشىء ويتصف المعروض به بلا توسط أمر آخر ، كادراك الكليات العارض للعقل ؛ أو بواسطة أمر آخر مساو للمعروض ، كصفة الضحك العارضة للانسان بواسطة أمر مساو له وهو صفة التعجب ؛ أو هذه الصفة عارضة

له بواسطة ما هو مساو له ، وهو صفة الادراك (هذا فى الواسطة المساوية الخارجة عن ذات ذيها بان لا تكون جزئه).

وقد يعرض على شئ بواسطة جزئه الداخلي المساوى له فى الصدق ، كعروض عوارض الفصل على النوع ، مثل عروض النطق على الانسان بواسطة النفس الناطقة ؛ او بواسطة أمر أخص ، كعروض عوارض النوع أو الفصل على الجنس ، كما هو الحال فى اكثر مسائل العلوم ، فان نسبة موضوعات مسائلها الى موضوعات العلوم نسبة الأنواع الى الأجناس ، فعروض عوارضها لها من العارض على الشئ بواسطة أمر اخص ؛ أو بواسطة أمر أعم كعروض عوارض الاجناس للانواع مثل صفة المشى العارضة للانسان بواسطة كونه حيوانا (هذا فى الأعم الداخلى) . وربما يعرض على شيء بواسطة أعم خارجى - اى خارج عن ذاته ولا يكون جنسه ولا فصله - ، أو بواسطة أمر مباين له ، كعروض الحرارة للماء بواسطة النار أو الشمس ؛ أو عروض الحركة للسيارة أو الطيارة ، بواسطة القوة الكهربائية .

وملخص ما ذكرناه هو أن الواسطة إما مساوية أو أعم ، وهما إما داخليان: كالجنس والفصل ، وإما خارجيان ، وإما خارجى اخص ، وإما مباين ؛ فهذه ستة أقسام ؛ والسابع منها ما لا يكون له واسطة .

اذا عرفت ذلك فاقول : ان المعروف والمشهور بل المتفق عليه بينهم ، ان ما لا واسطة له ، أو كانت أمراً مساوياً داخلياً ، من العوارض الذاتية ؛ كما ان ما كانت الواسطة فيه أمراً مبايناً أو أعم خارجياً ، من العوارض الغريبة عندهم ؛ واما الثلاثة الباقية فكلماتهم فيها مختلفة غاية الاختلاف : فاختار جمع منهم ان عوارض النوع ليست ذاتية للجنس ، ومنه عوارض الفصل ؛ واختار جمع آخر بل نسب الى المشهور ان عوارض الجنس ليست ذاتية للنوع ؛ وبهذا يشكل كون محمولات العلوم عوارض ذاتية لموضوعاتها ؛ فانها إنما تعرض لموضوعات المسائل أولاً وبالذات ، وبوساطتها تعرض لموضوعات العلوم ؛ فاذا فرض ان عوارض

الأنواع ليست ذاتية للاجناس وبالعكس ، لزم أن يكون البحث فى العلوم عن العوارض الغريبة ، لوضوح ان نسبة موضوعات المسائل الى موضوعات العلوم نسبة الانواع الى الأجناس ؛ كما ان البحث فى عدة من مسائل هذا العلم عما يعرض لموضوعه بواسطة أمر أعم ، كمباحث الألفاظ والإستلزامات العقلية ؛ فان موضوع العلم خصوص الكتاب والسنة ، وموضوع البحث الاعم منهما ؛ اذاً بناء على ان عوارض الجنس ليست ذاتية للنوع ، يكون البحث فيهما عن العوارض الغريبة لموضوع العلم .

وملخص الكلام ان هذا الإشكال يبتنى على أمرين : الأول : أن يكون البحث فى العلوم عن العوارض الذاتية لموضوعها .

الثانى : ان لا تكون عوارض النوع ذاتية للجنس وبالعكس .

ثم انهما يبتنيان على أمر واحد وأصل فارد وهو الالتزام بلزوم الموضوع فى كل علم ، وإلا فلا موضوع لهذين الأمرين فضلا عن الاشكال .

وكيف كان ، فقد ذهب غير واحد من الاعلام والمحققين فى التفصى عنه يميناً وشمالا ؛ منهم صدر المتألهين فى الاسفار ؛ إلا ان جوابه لا يجدى إلا فى المسائل الفلسفية فقط (١) .

(١) قال : « نعم يلحق الشئ لأمر أخص وكان ذلك الشئ مفتقراً فى لحوقه له الى ان يصير نوعاً متهيأ لقبوله ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو المصرح به فى كتب الشيخ وغيره . كما ان ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ، ليس البحث عنه من العلم الإلهى فى شىء ، وما أظهر لك أن تفطن بان لحوق الفصول الطبيعية الجنس كالاستقامة والانحناء للخط - مثلا - ليس بعد أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد ، بل التخصص إنما يحصل بها لا قبلها ، فهى مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراض اولية ... » (الاسفار الأربعة ج ١ ، فصل موضوع العلم الإلهى)

واوضحه بعض المحققين بما اليك نصه : « توضيحه : ان الموضوع فى علم المعقول - مثلا - هو الموجود أو الوجود ، وهو ينقسم - أولا - الى الواجب والممكن ،

ولكن على ضوء ما حققناه سابقاً يتضح لك انه لا أساس للاشكال المذكور فانه يبتنى على الالتزام بالأمرين المزبورين اللذين هما مبتنيان على أصل واساس واحد ، وهو الالتزام بلزوم الموضوع فى كل علم ، وقد سبق انه لا دليل عليه (بصورة عامة) وعرفت قيام الدليل على عدمه (بصورة خاصة) فى بعض العلوم ،

= ثم الممكن الى الجوهر والمقولات العرضية ، ثم الجوهر الى عقل ونفس وجسم ، ثم العرض كل مقولة منه ، الى انواع ، والكل من مطالب ذلك العلم ومن لواحقه الذاتية، مع ان ما عدا تقسيم الأول ، يتوقف على تخصص الموضوع بخصوصية أو خصوصيات ، إلا ان جميع تلك الخصوصيات مجعولة بجعل واحد وموجودة بوجود فارد ، فليس هنا سبق فى الوجود لواحد بالإضافة الى الآخر ، كي يتوقف لحوق الآخر على سبق إستعداد وتهيؤ للموضوع بلحوق ذلك الواحد المفروض تقدمه رتبة ، فان الموجود لا يكون ممكنا أولا ثم يوجد له وصف الجوهرية أو العرضية ، بل إمكانه بعين جوهريته وعرضيته ، كما ان جوهريته بعين العقلية أو النفسية أو الجسمية ، فى الحقيقة لاواسطة فى العروض والحمل الذى هو الاتحاد فى الوجود ، بل الامكان يتحد مع الوجود بعين الاتحاد الجوهرى العقلى أو النفسى أو الجسمانى فى الوجود ، فليس هناك عروضان حتى يكون أحدهما بالذات والآخر بالعرض ، بخلاف لحوق الكتابة والضحك للحيوان ، فانه يتوقف على صيرورة الحيوان متخصصاً بالنفس الإنسانية تخصصاً وجودياً حتى يعرضه الضحك والكتابة ، وليس الضحك والكتابة بالإضافة الى الانسان كالعقلية والنفسية بالإضافة الى الجوهر ، بداهة أن إنسانية الانسان ليست بضاحكيته وكاتبيته ، نعم تجرد النفس وما يماثله مما يكون تحققه بتحقق نفس الانسانية ، من الاعراض الذاتية للحيوان كالنفس » .

ثم قال (قده) أيضاً : « وهذا الجواب وإن كان أجود ما فى الباب ، إلا أنه وجيه بالنسبة الى علم المعقول ، وفى تطبيقه على سائر الموضوعات للعلوم ، لا يخلو عن تكلف ، فان موضوع علم الفقه هو فعل المكلف ، وموضوعات مسائله الصلاة والصوم والحج ، الى غير ذلك ، وهذه العناوين نسبتها الى موضوع العلم كنسبة الانواع الى الجنس ، وهى وان كانت لواحق ذاتية له إلا انه لا يبحث عن ثبوتها ، والحكم الشرعى ليس بالإضافة اليها كالعقلية بالإضافة الى الجوهرية ، بل هما موجودان متباينان وكذا الأمر فى النحو والصرف » .

كعلم الفقه والاصول .

وتوهم ان وحدة العلم تدور مدار وحدة موضوعه ، فاذا فرض انه لاموضوع له فلا وحدة له ، مدفوع بان وحدة كل علم ليست وحدة حقيقية ، لنحتاج الى تكلف اثبات وجود جامع حقيقي بين موضوعات مسائله ؛ بل وحدته ، وحدة اعتبارية ، فان المعتبر يعتبر عدة من القضايا والقواعد المتباينة بحسب الموضوع والمحمول علماً ويسميها باسم فارد من جهة اشتراكها فى الدخل فى غرض واحد .

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا لزوم الموضوع للعلم ، فلا دليل على اعتبار ان يكون البحث فيها عن العوارض الذاتية لموضوعه بالمعنى الذى فسرها المشهور به ؛ والوجه فى ذلك ما بيناه من ان حقيقة العلم عبارة عن عدة من المسائل والقواعد المختلفة (موضوعاً ومحمولا) التى جمعها الاشتراك فى غرض واحد ؛ وعليه فيبحث فى كل علم عماله دخل فى غرضه ، سواء كان من العوارض الذاتية فى الاصطلاح ، أم كان من الغريبة ؛ ضرورة انه لا ملزم بان يكون البحث عن العوارض الذاتية فقط ، بعد فرض دخل العوارض الغريبة ايضاً فى المهم .

ولو تنزلنا عن هذا ايضاً وسلمنا ان البحث فى العلوم عن العوارض الذاتية لموضوعاتها ، إلا انه لا دليل على ان عوارض الأنواع ليست ذاتية للاجناس وبالعكس ، بل الصحيح ان ما يلحق الشئ بتوسط نوعه أو جنسه ، ذاتى له لا غريب ؛ بداهة ان المراد منه ليس ما يعرض الشئ أولاً وبالذات ومن دون واسطة ، فان لازمه خروج كثير من محمولات العلوم التى لها دخل فى الأغراض المترتبة عليها .

وبالجملة لا وجه للقول بكون عوارض النوع غريبة للجنس ، فان البحث عنها لابد منه فى العلوم ، وبدونه لا يتم أمرها ، وعليه فنقول : لابد من الالتزام باحد أمرين : أما ان نلتزم بان عوارض النوع ذاتية للجنس ؛ واما ان نلتزم بان المبحوث عنه فى العلوم أعم من العوارض الذاتية والغريبة ، وهو : (كل ما له دخل

فى الغرض ذاتياً كان أو غريباً) ومع التنزل عن الثانى ، فلا مناص من الالتزام بالأول ؛ وعلى ذلك ، فملاك الفرق بينهما هو أن ماله دخل فى الغرض ، فليس بعرض غريب ؛ وما لا دخل له فيه ، غريب . ومن ذلك ظهر انه لا وجه لإطالة الكلام فى المقام ، فى بيان ان عارض النوع ذاتى للجنس وبالعكس ، اولا ؟ كما صنعه شيخنا الاستاذ - قده - وغيره .

ثم ان مرادنا من العرض ، مطلق ما يلحق الشئ ، سواء كان من الأمور الاعتبارية أم من الامور المتأصلة الواقعية ؛ لا خصوص ما يقابل الجوهر .

واما الكلام فى الجهة الثالثة : فقد اشتهر أن تمايز العلوم بعضها عن بعض بتمايز الموضوعات . وقد خالف فى ذلك صاحب الكفاية - قده - واختار ان تمايز العلوم بتمايز الأغراض المترتبة عليها الداعية الى تدوينها (كالاقتدار على الإستنباط) فى علم الاصول (وصون اللسان عن الخطأ فى المقال) فى علم النحو و (صون الفكر عن الخطأ فى الاستنتاج) فى علم المنطق ، وهكذا ...

واورد على المشهور بما ملخصه : ان الملاك فى تمايز العلوم لو كان تمايز موضوعاتها ، فلازمه أن يكون كل باب - بل كل مسألة - علماً على حدة ؛ لتحقق هذا الملاك فيهما .

والتحقيق فى المقام ان يقال : ان اطلاق كل من القولين ليس فى محله . وبيان ذلك ان التمايز فى العلوم تارة يراد به التمايز فى مقام التعليم والتعلم ، لكى يقتدر المتعلم ويتمكن من تمييز كل مسألة ترد عليه ، ويعرف انها مسألة اصولية أو مسألة فقهية أو غيرهما ، واخرى يراد به التمايز فى مقام التدوين ، وبيان ما هو الداعى والباعث لاختيار المدون عدة من القضايا والقواعد المتخالفة ، وتدوينها علماً واحداً ، وتسميتها باسم فارد ، واختياره عدة من القضايا والقواعد المتخالفة الاخرى وتدوينها علماً آخر وتسميتها باسم آخر وهكذا .

اما التمايز فى المقام الأول ، فيمكن أن يكون بكل واحد من الموضوع

والمحمول والغرض ، بل يمكن أن يكون ببيان فهرس المسائل والأبواب اجمالا . والوجه فى ذلك هو ان حقيقة كل علم ، حقيقة اعتبارية وليست وحدتها ، وحدة بالحقيقة والذات ليكون تمييزه عن غيره - بتباين الذات - كما لو كانت حقيقة كل واحد منهما من مقولة على حدة ، - أو بالفصل - كما لو كانت من مقولة واحدة ؛ بل وحدتها بالاعتبار ؛ وتمييز كل مركب اعتبارى عن مركب اعتبارى آخر ، يمكن باحد الامور المزبورة .

واما التمايز فى المقام الثانى فبالغرض ، اذا كان للعلم غرض خارجي يترتب عليه ، كما هو الحال فى كثير من العلوم المتداولة بين الناس كعلم الفقه والاصول والنحو والصرف ونحوها . وذلك لان الداعى الذى يدعو المدون لان يدون عدة من القضايا المتباينة علماً كقضايا علم الاصول - مثلا - وعدة اخرى منها علماً آخر ، كقضايا علم الفقه ، ليس إلا اشتراك هذه العدة فى غرض خاص ، واشتراك تلك العدة فى غرض خاص آخر ، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض فى مرحلة التدوين ، بل كان هو الموضوع ، لكان اللازم على المدون ان يدون كل باب - بل كل مسألة - علماً مستقلا لوجود الملاك كما ذكره صاحب الكفاية (قده) .

واما اذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتب عليه سوى العرفان والاحاطة به ، كعلم الفلسفة الاولى ، فامتيازه عن غيره إما بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول ، كما اذا فرض ان غرضاً يدعو الى تدوين علم يجعل الموضوع فيه (الكرة الارضية) - مثلا - ويبحث فيه عن احوالها من حيث الكمية والكيفية والوضع والأين ، الى نحو ذلك ، وخواصها الطبيعية ومزاياها على انحائها المختلفة . أو اذا فرض ان غرضاً يدعو الى تدوين علم يجعل موضوعه (الإنسان) ويبحث فيه عن حالاته الطارئة عليه ، وعن صفاته من الظاهرية والباطنية ، وعن اعضائه وجوارحه وخواصها ؛ فامتياز العلم عن غيره فى مثل ذلك ، إما بالذات أو

بالموضوع ؛ ولا ثالث لهما ، لعدم غرض خارجي له ما عدا العرفان والإحاطة ، ليكون التميز بذلك الغرض الخارجي .

كما انه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما اذا فرض ان غرض المدون يتعلق بمعرفة ما تعرضه الحركة - مثلا - فله أن يدون علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له ، سواء كان ما له الحركة من مقولة الجوهر أم من غيرها من المقولات ؛ فمثل هذا العلم لا امتياز له إلا بالمحمول .

وبما حققناه تبين لك وجه عدم صحة اطلاق كل من القولين ، وان تميز أى علم عن آخر كما لا ينحصر بالموضوع ، كذلك لا ينحصر بالغرض بل كما يمكن أن يكون بهما ، يمكن أن يكون بشئ ثالث - لا هذا ولا ذاك - .

ثم ان من القريب جداً أن يكون نظر المشهور فيما ذهبوا اليه من أن تمايز العلوم بالموضوعات ، الى تقدم رتبة الموضوع على رتبتى المحمول والغرض ؛ ولعلهم لاجله قالوا ان التمايز بها ، وليس مرادهم الانحصار ، وإلا فقد عرفت عدمه .

ويتلخص ما ذكرناه فى امور : الأول : ان صحة تدوين أى علم ، لاتتوقف على وجود موضوع له ، لما بينا من ان حقيقة العلم عبارة عن: (مجموع القضايا والقواعد المتخالفة التي جمعها الإشتراك فى غرض خاص لا يحصل ذلك الغرض إلا بالبحث عنها).

الثانى : انه لا منافاة بين ما ذكرناه من عدم قيام الدليل على لزوم الموضوع فى العلوم ، وبين أن يكون لبعض العلوم موضوع ؛ وذلك لان ما ذكرناه إنما هو من جهة عدم قيام البرهان على لزوم الموضوع فى كل علم ، بحيث لا يكون العلم علماً بدونه ، ولذا يبحث فى اكثر العلوم عن محمولات مسائلها المترتبة على موضوعاتها ، وذلك لا ينافى وجود الموضوع لبعض العلوم ، كما اذا فرض تعلق غرض المدون بمعرفة موضوع ما ، فيدون علماً يبحث فيه عن عوارض موضوعه .

الثالث : ان تمايز العلوم بعضها عن بعض كما لا ينحصر بالموضوع ،

كذا لا ينحصر بالغرض ؛ بل كما يمكن أن يكون بهما ، يمكن أن يكون بالمحمول ، وببيان الفهرس والأبواب اجمالا ؛ بل بالذات تارة ، على حسب اختلاف العلوم والمقامات . هذا كله فى موضوع العلم بصورة عامة .

واما الكلام فى موضوع هذا العلم ، فقد سبق انه اقمنا البرهان على أنه لا موضوع له واقعاً ، وان حقيقته عبارة عن : (عدة من القضايا والقواعد المتباينة بحسب الموضوع والمحمول التى جمعها فى مرحلة التدوين ، اشتراكها فى الدخل فى غرض واحد) ولو تنزلنا عن ذلك ، وفرضنا أن له موضوعاً ، فما هو الموضوع له ؟ قيل : (ان موضوعه الأدلة الأربعة بوصف دليليتها) وهذا القول هو مختار المحقق القمى ـ قده ـ كما هو ظاهر كلامه فى اول كتابه ، وقد صرح بذلك فى هامشه عليه .

ويرد عليه : ان لازم ذلك خروج المسائل الاصولية عن علم الاصول ، وكونها من مباديه : كمباحث الحجج والامارات ، ومباحث الإستلزامات العقلية ، والاصول العملية : الشرعية والعقلية ، ومبحث حجية العقل ، وظواهر الكتاب بل مبحث التعادل والترجيح ؛ ما عدا مباحث الألفاظ ، فان كبرى هذه المسألة ـ وهى مسألة حجية الظواهر ـ مسلمة عند الكل ، ولم يخالف فيها أحد ولم يقع البحث عنها فى أى علم من العلوم ، فلا كلام فيها .

وإنما الكلام فى صغريات هذه الكبرى ، اعنى ظهور الألفاظ فى شئ وعدم ظهورها فيه ، كالبحث عن ان الأمر أو النهى هل هو ظاهر فى الوجوب أو التحريم ام لا ؟ وغير ذلك . وعليه فيكون البحث عنها عن عوارض الدليل بما هو دليل ، فانه لا شبهة فى دليلية الكتاب والسنة فى انفسهما ، وانما الكلام هناك فى تعيين مدلولهما ، وذلك من عوارضهما .

أما خروج مباحث الحجج والامارات فواضح لان البحث فيها باسرها عن الدليلية وهو بحث عن ثبوت الموضوع لا عن عوارضه الذاتية فتدخل ـ اذاً ـ فى

مقدماته ومباديه لا فى مسائله ، حتى مبحث التعادل والترجيح ، على ما هو الصحيح من ان البحث فيه ـ فى الحقيقة ـ عن حجية أحد الخبرين المتعارضين فى هذا الحال.

وأما خروج مباحث الإستلزامات العقلية ، فلاجل ان البحث فيها ليس عن عوارض أحد الأدلة الأربعة ، لا بما هى أدلة ولا بما هى هى ، بل عن احوال الأحكام بما هى أحكام ، مع قطع النظر عن كونها مستفادة منها ومداليل أدلة .

ويظهر بذلك وجه خروج الاصول العملية : الشرعية والعقلية .

ولأجل ذلك عدل صاحب الفصول ـ قده ـ عن هذا المسلك ، واختار ان الموضوع (ذوات الأدلة الأربعة بما هى هى) وعليه فالبحث عن دليليتها بحث عن عوارض الموضوع لا عن ثبوته .

ويرد عليه ايضاً لزوم خروج كثير من مسائل هذا العلم عن كونها اصولية : كمباحث الحجج والامارات ـ ما عدا مبحث حجية العقل وظواهر الكتاب ـ ومباحث الاستلزامات العقلية ، والاصول العملية : الشرعيه والعقلية . والوجه فى ذلك هو أن البحث فى كل علم ، لابد أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه واذا لم يكن كذلك ، فهو ليس من مباحث العلم ومسائله فى شئ ؛ وعليه فكل مسألة يكون البحث فيها عن العوارض الذاتية لأحد الأدلة الاربعة ، فهى من مسائل علم الاصول ؛ وإلا فلا . وعلى ذلك يترتب خروج مباحث الاستلزامات العقلية ، فان البحث فيها ليس عن احوال أحد الأدلة مطلقاً بل عن الاستحالة والامكان ؛ وخروج مسألة حجية خبر الواحد ، إذ البحث فيها ليس عن عوارض السنة التى هى موضوع علم الاصول ، بل عن عوارض الخبر ؛ وخروج مسألة حجية الإجماع المنقول والشهرة الفتوائية ، ومبحث التعادل والترجيح ، والاصول العملية : الشرعية والعقلية ؛ فان البحث فى جميع هذه المسائل ليس عن العوارض الذاتية لأحد الأدلة الأربعة كما هو ظاهر .

فتحصل انه لا فرق بين هذا القول والقول الأول إلا فى مسألة حجية ظواهر

الكتاب وحجية العقل ؛ فانهما ليستا من المسائل الاصولية على القول الأول ، وتكونان منها على هذا القول .

ومن هنا التجأ شيخنا العلامة الأنصارى - قده - الى ارجاع البحث عن مسألة حجية خبر الواحد ، الى البحث عن احوال السنة ، وان مرجعه الى ان السنة - اعنى قول المعصوم أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد أو لا ؟ وبذلك تدخل فى مسائل اصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة .

ويرد عليه انه غير مفيد ، وذلك لانه لو اريد من الثبوت ، الثبوت التكوينى الواقعى ، اعنى كون خبر الواحد واسطة وعلة لثبوت السنة واقعاً ، فهذا غير معقول ؛ بداهة ان خبر الواحد ليس واقعاً فى سلسلة علل وجودها ، وكيف يمكن أن يكون كذلك وهو حاك عنها ، والحكاية عن شئ متفرعة عليه وفى مرتبة متأخرة عنه ؟ على ان البحث فى هذه المسألة - حينئذ - يكون عن مفاد (كان التامة) اى عن ثبوت الموضوع ، لا عن عوارضه .

ولو اريد منه الثبوت التكوينى الذهنى ، اعنى كون خبر الواحد واسطة لاثبات السنة واقعاً ووجداناً ، فهو ايضاً غير معقول ؛ ضرورة ان خبر الواحد لا يفيد العلم الوجدانى بالسنة ، ولا يعقل انكشاف السنة به واقعاً كما تنكشف بالمتواتر والقرينة القطعية ؛ ومع فرض الانكشاف حقيقة ، لا تبقى للبحث عن حجية خبر الواحد ، موضوعية أصلا ، فان العبرة حينئذ بالعلم الوجدانى الحاصل بالسنة ، فيجب الجرى على وفقه دون الخبر بما هو . والحاصل ان لازم خبر الواحد بما هو ان يحتمل الصدق والكذب ، فكما لا يعقل أن يكون واسطة فى ثبوت السنة واقعاً ، فكذلك لا يعقل أن يكون واسطة لاثباتها كذلك .

وان اريد منه الثبوت التعبدى - كما هو الظاهر - فالأمر وان كان كذلك ، أى أن السنة الواقعية تثبت تعبداً بخبر الواحد ، إلا انه من عوارض الخبر دون السنة ، وذلك لان الثبوت التعبدي - بناء على ما سلكناه - عبارة عن إعطاء الشارع

صفة الطريقية والكاشفية لشئ وجعله علماً للمكلف شرعاً بعد ما لم يكن كذلك . وهذا وان استلزم إثبات السنة وإنكشافها شرعاً - وهو من عوارضها ولواحقها - ، إلا انه ليس هو المبحوث عنه فى هذه المسألة ، وإنما المبحوث عنه فيها طريقية خبر الواحد وجعله علماً تعبداً ؛ ومن الواضح انها من عوارض الخبر دون السنة . والثبوت التعبدى بناء على ما سلكه المشهور عبارة عن إنشاء الحكم الظاهرى على طبق الخبر ، وهو ايضاً من عوارضه دونها كما هو ظاهر . ومنه يظهر الحال على ما سلكه المحقق صاحب الكفاية من انه عبارة عن جعل المنجزية والمعذرية ؛ فانهما ايضاً من عوارضه وصفاته لا من عوارضها ، وهو واضح .

فتحصل ان البحث فى هذه المسألة على جميع المسالك بحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنة الواقعية . على ان ما افاده - قده - لو تم فانما يتم فى خصوص هذه المسألة دون غيرها ، وقد عرفت ان الإشكال المزبور غير منحصر فيها .

ولذلك عدل صاحب الكفاية - قده - عن مسلك المشهور وذهب الى ان موضوع العلم عبارة عن :(جامع مقولى واحد بين موضوعات مسائله) .

ولكن قد مر الكلام فى هذا مفصلا وذكرنا هناك انه لم يقم برهان على لزوم موضوع كذلك فى العلوم فضلا عن علم الاصول ، بل سبق منا انه لا يعقل وجود جامع ذاتى بين موضوعات مسائله لتباينها تبايناً ذاتياً .

ثم ان أبيت إلا ان يكون لكل علم موضوع ولو كان واحداً بالعنوان كعنوان (الكلمة والكلام) فى علم النحو ؛ وعنوانى (المعلوم التصديقى والتصورى) فى علم المنطق ؛ وعنوان (فعل المكلف) فى علم الفقه وهكذا ، فاقول : ان موضوع علم الاصول هو : (الجامع الذى ينتزع من مجموع مسائله المتباينة) كعنوان ما تقع نتيجة البحث عنه فى طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة فى مقام العمل .

فى الوضع

الأمر الرابع فى الوضع ويقع الكلام فيه من جهات :

الجهة الأولى فى أن منشأ دلالة الألفاظ على المعانى هل هى المناسبة الذاتية بينهما لتصبح الدلالة ذاتية ؟ أو الجعل والمواضعة لتصبح جعلية محضة ؟

الجهة الثانية فى ان الواضع هل هو الله تبارك وتعالى أو البشر ؟

الجهة الثالثة فى ان الوضع من الامور الواقعية أو من الامور الاعتبارية ؟

الجهة الرابعة فى أقسام الوضع إمكاناً مرة ، ووقوعاً مرة اخرى .

أما الجهة الاولى فربما يقال فيها : ان دلالة الألفاظ على معانيها ناشئة عن مناسبة ذاتية بينهما .

وفيه انه لو اريد بذاتية الدلالة ان الارتباط الذاتى والمناسبة الذاتية بينهما بحد يوجب ان يكون سماع اللفظ علة تامة لانتقال الذهن الى معناه ، فبطلانه من الوضوح بمكان لا يقبل النزاع ، فان لازم ذلك تمكن كل شخص من الإحاطة بتمام اللغات فضلا عن لغة واحدة .

ولو اريد ان الارتباط المزبور والمناسبة المزبورة بينهما بحد يوجب أن يكون سماع اللفظ مقتضياً لانتقال الذهن الى معناه أى أن المناسبة إقتضائية لا علة تامة ، ففيه ان ذلك وان كان بمكان من الامكان ثبوتاً وقابلا للنزاع - إذ لا مانع عقلا من ثبوت هذا النحو من المناسبة بين الالفاظ ومعانيها ، نظير الملازمة الثابتة بين أمرين فانها ثابتة فى الواقع والأزل بلا توقف على اعتبار أى معتبر أو فرض أى فارض وبلا فرق بين ان يكون طرفاها ممكنين أو مستحيلين أو مختلفين ، إذ صدقها لا يتوقف على صدق طرفيها فهى صادقة مع استحالتهما كما فى قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) نعم ان سنخ ثبوتها غير سنخ ثبوت المقولات كالجواهر والأعراض ، ولذا ليست داخلة تحت شئ منها - ، إلا انه لا دليل على

ثبوتها كذلك فى مرحلة الإثبات فلا يمكن الالتزام بها .

وأما ما قيل من انه لو لا هذه المناسبة بين الالفاظ والمعانى ، لكان تخصيص الواضع لكل معنى لفظاً مخصوصاً بلا مرجح ، وهو محال كالترجح بلا مرجح - اى وجود حادث من دون سبب وعلة - ، فيرد عليه :

أولا - ان المحال هو الثانى دون الأول ؛ بل لا قبح فيه فضلا عن الإستحالة إذا كان هناك مرجح لاختيار طبيعى الفعل مع فقد الترجيح بين أفراده ومصاديقه على ما يأتى بيانه فى (الطلب والارادة) ان شاء الله تعالى ؛ وحيث ان المرجح لإختيار طبيعى الوضع والتخصيص موجود فهو كاف فى تخصيص الواضع وجعله لكل معنى لفظاً مخصوصاً وإن فقد الترجيح بين كل فرد من افراده .

على انه لا يعقل تحقق المناسبة المذكورة بين جميع الألفاظ والمعانى ، لإستلزام ذلك تحققها بين لفظ واحد ومعانى متضادة أو متناقضة ، كما إذا كان للفظ واحد معان كذلك كلفظ « جون » الموضوع للاسود والأبيض ؛ ولفظ « القرؤ » للحيض والطهر ، وغيرهما وهو غير معقول ، فان تحققها بين لفظ واحد ومعان كذلك يستلزم تحققها بين نفس هذه المعانى كما لا يخفى .

وثانياً : سلمنا امتناع الترجيح بلا مرجح ، إلا ان المرجح غير منحصر بالمناسبة المزبورة كى يلزم الإلتزام بها ، بل يكفى فيه وجود مرجح ما وان كان أمراً اتفاقياً ، ضرورة ان العبرة انما هى بما لا يلزم معه الترجيح بلا مرجح سواء كان ذاتياً أو اتفاقياً .

على ان المرجح لابد وأن يقوم بالفعل الصادر من الفاعل فيجوز ان يكون الرجحان فى نفس الوضع وان لم يكن هناك مناسبة بين اللفظ والمعنى .

واما الكلام فى الجهة الثانية فقد اختار المحقق النائينى - قده - ان الله تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم ؛ وقال فى وجهه : « فانا نقطع بحسب التواريخ التى بين أيدينا ، انه ليس هنا شخص أو جماعة وضعوا الألفاظ المتكثرة فى لغة واحدة

لمعانيها التى تدل عليها فضلا عن سائر اللغات ، كما انا نرى وجداناً عدم الدلالة الذاتية ، بحيث يفهم كل شخص من كل لفظ معناه المختص به ، بل الله تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً بإعتبار مناسبة بينهما مجهولة عندنا ، وجعله تبارك وتعالى هذا واسطة بين جعل الأحكام الشرعية المحتاج إيصالها الى إرسال رسل وإنزال كتب ، وجعل الامور التكوينية التى جبل الانسان على ادراكها كحدوث العطش عند إحتياج المعدة الى الماء ونحو ذلك . فالوضع جعل متوسط بينهما لا تكوينى محض حتى لا يحتاج الى أمر آخر ، لا تشريعى صرف حتى يحتاج الى تبليغ نبي أو وصى ، بل يلهم الله تبارك وتعالى عباده ـ على اختلافهم ـ كل طائفة بلفظ مخصوص عند ارادة معنى خاص . ومما يؤكد المطلب: انا لو فرضنا جماعة ارادوا إحداث الفاظ جديدة بقدر الفاظ أىّ لغة ، لما قدروا عليه ، فما ظنك بشخص واحد مضافاً الى كثرة المعانى التى يتعذر تصورها من شخص أو اشخاص متعددة ؟ ».

أقول : يتلخص نتيجة ما افاده ـ قده ـ فى امور :

الأول : ان الواضع هو الله تبارك وتعالى ، ولكن لا بطريق إرسال الرسل وإنزال الكتب ، كما هو الحال فى إيصال الأحكام الشرعية الى العباد ، ولا بطريق جعل الامور التكوينية التى جبل الانسان على إدراكها ؛ بل بطريق الالهام الى كل عنصر من عناصر البشر على حسب استعداده .

الثانى : التزامه ـ قده ـ بوجود مناسبة مجهولة بين الالفاظ والمعانى .

الثالث : ان وضعه تبارك وتعالى انما كان على طبق هذه المناسبة .

الرابع : ان الوضع جعل متوسط بين الجعل التكوينى والجعل التشريعى .

الخامس : انه (قدس سره) بعد نفى الدلالة الذاتية استند فى دعوى ان الله تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم دون غيره الى أمرين :

الأول : انه لا يمكن أن يكون الواضع هو البشر لعدم امكان احاطته

بتمام الفاظ لغة واحدة فضلاً عن جميع اللغات ، فاذا امتنع أن يكون البشر واضعاً تعين ان الله تعالى هو الواضع الحكيم .

الثانى : انه على فرض تسليم ان البشر قادر على وضع الألفاظ لمعانيها بمعنى ان شخصاً أو جماعة معينين من أهل كل لغة يتمكن من وضع الفاظها لمعانيها إلا انه لما كان من اكبر خدمات للبشر فلابد من تصدى التواريخ لضبطه التى هى معدة لضبط الأخبار السالفة والوقائع المهمة خصوصاً مثل هذا الأمر المهم ، مع أنه لم يكن فيها عن حدوث الوضع فى أى عصر وزمان وعن من تصدى له عين ولا أثر ، فاذا فرض ان البشر كان هو الواضع لنقل ذلك فى التواريخ فانها تتكفل بنقل ما هو دونه فكيف بمثله ؟

ولكن للتأمل فى جميع هذه الامور مجالا واسعاً :

أما الاول فيظهر ضعفه مما نذكره من ضعف ما اعتمد عليه من الوجهين المذكورين .

واما الثانى فيرده انه تحرص على الغيب ، لما قد سبق من انه لا دليل على وجود هذه المناسبة بين الالفاظ والمعانى بل الدليل قائم على عدمها فى الجميع .

واما الثالث فيرد عليه انا لوسلمنا وجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى فلا نسلم ان الواضع جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً على طبق تلك المناسبة ، وذلك لان الغرض من الوضع يحصل بدون ذلك ، ومعه فأى شئ يستدعى رعاية تلك المناسبة فى الوضع ؟ أللهم إلا ان يتمسك بذيل قاعدة استحالة الترجيح من دون مرجح ، ولكن قد عرفت بطلانها .

واما الرابع وهو ان الوضع وسط بين الامور التكوينية والجعلية ، فهو مما لا يرجع الى معنى محصل ، وذلك لعدم واسطة بينهما ، ضرورة ان الشئ اذا كان من الموجودات الحقيقية التى لا تتوقف فى وجودها على اعتبار أى معتبر ، فهو من الموجودات التكوينية ، وإلا فمن الامور الاعتبارية الجعلية ؛ ولا نعقل ما يكون وسطا بين الأمرين . واما حديث الالهام فهو حديث صحيح ولا

اختصاص له بالوضع .

وقد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى :(اهدنا الصراط المستقيم) ان الله تبارك وتعالى كما منّ على عباده بهدايتهم تشريعاً ، وسوقهم الى الحياة الأبدية بارسال الرسل وإنزال الكتب ، كذلك منّ عليهم بهدايتهم تكويناً بالهامهم الى سيرهم نحو كمالهم، بل ان هذه الهداية موجودة فى جميع الموجودات ، فهى تسير نحو كمالهم بطبعها أو باختيارها ، والله هو الذى أودع فيها قوة الاستكمال فترى الفارة تفرّ من الهرة ولا تفر من الشاة .

وعلى الجملة ان مسألة الالهام اجنبية عن تحقق معنى الوضع بالكلية ، فان الالهام من الامور التكوينية الواقعية ، ولا اختصاص له بباب الوضع ، والمبحوث عنه هو معنى الوضع كان الوضع بإلهام إلهى أم لم يكن .

وأما الأمر الخامس وهو استناده فيما ذكره من أن الله تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم ، لو تم فانما يتم لو كان وضع الالفاظ لمعانيها دفعياً وفى زمان واحد ، إلا ان الأمر ليس كذلك ، فان سعة دائرة الوضع وضيقها تتبع سعة دائرة الغرض وضيقها ؛ ومن الواضح ان الغرض منه ليس إلا ان يتفاهم بها وقت الحاجة وتبرز بها المعانى التى تختلج فى النفوس لئلا يختل نظام حياتنا (المادية والمعنوية) ومن الظاهر ان كمية الغرض الداعى اليه تختلف سعة وضيقاً بمرور الايام والعصور ؛ ففى العصر الأول (وهو عصر آدم ع) كانت الحاجة الى وضع ألفاظ قليلة بازاء معان كذلك ، لقلة الحوائج فى ذلك العصر ، وعدم اقتضائها أزيد من ذلك ، ثم ازدادت الحوائج مرة بعد أخرى وقرناً بعد آخر بل وقتاً بعد وقت ، فزيد فى الوضع كذلك .

وعليه فيتمكن جماعة بل واحد من أهل كل لغة على وضع الفاظها بازاء معانيها فى أى عصر وزمن ، فان سعة الوضع وضيقه تابعان لمقدار حاجة الناس الى التعبير عن مقاصدهم سعة وضيقاً .

ولما كان مرور الزمن موجباً لاتساع حاجاتهم وازديادها ، كان من الطبيعي ان يزداد الوضع ويتسع .

اما الذين يقومون بعملية الوضع ، فهم أهل تلك اللغة فى كل عصر من دون فرق بين أن يكون الواضع واحداً منهم أو جماعة ، وذلك أمر ممكن لهم ، فان المعاني الحادثة التى يبتلى بها فى ذلك العصر الى التعبير عنها ليست بالمقدار الذى يعجز عنه جماعة من أهل ذلك العصر أو يعجز عنه واحد منهم ، فانها محدودة بحد خاص .

وقد تلخص من ذلك أمران : الأول : ان أهل اللغة ليسوا بحاجة الى وضع ألفاظها للمعانى التى تدور عليها الافادة والاستفادة فى جميع العصور ، ليقال ان البشر لا يقدر على ذلك ، بل يمكن الوضع بشكل تدريجى فى كل عصر حسب تدريجية الحاجة الى التعبير عنها .

الثانى : اننا لسنا بحاجة الى وضع جميع الألفاظ لجميع المعاني ، فان الوضع لما يزيد عن مقدار الحاجة لغو محض .

واما الثانى وهو (ان الواضع لو كان بشراً لنقل ذلك فى التواريخ لان مثل هذا العمل يعتبر من أعظم الخدمات للبشر ولذلك تتوفر الدواعى على نقله) فيرد عليه ان ذلك إنما يتم لو كان الواضع شخصاً واحداً أو جماعة معينين ؛ وأما اذا التزمنا بما قدمناه من أن الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعة معينين . بل كل مستعمل من أهل تلك اللغة واضع بشكل تدريجى ، فلا يبقى مجال للنقل فى التواريخ .

نعم لو كان الواضع شخصاً واحداً أو جماعة معينين ، لنقله اصحاب التواريخ لا محالة .

ومما يؤكد ما ذكرناه ما نراه من طريقة الأطفال عند ما يحتاجون الى التعبير عن بعض المعانى فيما بينهم ، فانهم يضعون الألفاظ لهذه المعانى ويتعاهدون ذكرها عند ارادة ابراز ما يختلج فى اذهانهم من الأغراض والمقاصد ، ولا نجدهم يتخلفون عن هذه الحال ، حتى انهم لو عاشوا فى مناطق خالية من السكان لتكلموا

بلغة مجعولة لهم لا محالة ، ولا نعنى بالوضع إلا هذا التعهد وهذا الإلتزام ، واليه اشار تعالى بقوله : « خلق الانسان علمه البيان » ، وذلك وان كان ينتهى اليه - تعالى - لانه من لطفه وعنايته ، إلا انه أمر آخر غير انه هو الواضع الحكيم .

وهذا الذى ذكرناه من دفع الاشكالين المتقدمين لا يفرق فيه بين مسلكنا ومسلك القوم فى تفسير العلقة الوضعية فان تدريجية الوضع وعدم اختصاصه بشخص خاص لا تدع مجالا للاشكال المزبور ، غاية الأمر انه بناء على مسلكنا كان كل مستعمل واضعاً وان كانت كلمة الواضع عند اطلاقها تنصرف الى الواضع الأول إلا انه من جهة الأسبقية ، وهذا بخلاف غيره من المسالك كما لا يخفى .

فالمتحصل مما ذكرناه أمران : الأول : ان الله تبارك وتعالى ليس هو الواضع الحكيم . الثانى : ان الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعة معينين على جميع المسالك فى تفسير حقيقة الوضع .

فى حقيقة الوضع

واما الكلام فى الجهة الثانية (وهى تعيين حقيقة الوضع) : فذهب بعض الأعاظم - قده - الى انها من الامور الواقعية لا بمعنى انها من احدى المقولات ، ضرورة وضوح عدم كونها من مقولة الجوهر لانحصارها فى خمسة اقسام : (العقل) (النفس) (الصورة) (المادة) (الجسم) وهى ليست من احداها ، وكذا عدم كونها من المقولات التسع العرضية أيضاً ، لأنها متقومة بالغير فى الخارج لاستحالة تحققها فى العين بدون موضوع توجد فيه ، فان وجودها فى نفسه عين وجودها لغيرها ، وهذا بخلاف حقيقة العلقة الوضعية فانها قائمة بطبيعى اللفظ والمعنى ومتقومة بهما فلا يتوقف ثبوتها وتحققها على وجودهما فى الخارج ، وهذا واضح ولذا يصح وضع اللفظ لمعنى معدوم بل مستحيل كما لو فرضنا وضع لفظ الدور أو التسلسل لخصوص حصة مستحيلة منه لا للمعنى الجامع بينها وبين غيرها ، فلو

كانت حقيقتها من أحدى هذه المقولات لاستحال تحققها بدون وجود اللفظ والمعنى الموضوع له ؛ بل بمعنى انها عبارة عن ملازمة خاصة وربط مخصوص بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له ، نظير سائر الملازمات الثابتة فى الواقع بين أمرين من الامور التكوينية ، مثل قولنا : « ان كان هذا العدد زوجاً فهو منقسم الى متساويين وان كان فرداً فهو غير منقسم كذلك » ، فالملازمة بين زوجية العدد وانقسامه الى متساويين وبين فرديته وعدم انقسامه كذلك ثابتة فى نفس الأمر والواقع أزلاً ، غاية الأمر ان تلك الملازمة ذاتية ازلية وهذه الملازمة جعلية اعتبارية ؛ لا بمعنى ان الجعل والاعتبار مقوم لذاتها وحقيقتها بل بمعنى انه علة وسبب لحدوثها وبعده تصير من الامور الواقعية ، وكونها جعلية بهذا المعنى لا ينافى تحققها وتقررها فى لوح الواقع ونفس الأمر ، وكم له من نظير .

وقد حققنا فى محله ان هذه الملازمات ليست من سنخ المقولات فى شيء كالجواهر والأعراض فانها وان كانت ثابتة فى الواقع فى مقابل اعتبار اى معتبر وفرض أى فارض كقوله تعالى : «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » فان الملازمة بين تعدد الآلهة وفساد العالم ثابتة واقعاً وحقيقة ، إلا انها غير داخلة تحت شيء منها فان سنخ ثبوتها فى الخارج غير سنخ ثبوت المقولات فيه ، كما هو واضح .

والجواب عن ذلك : انه ـ قده ـ ان أراد بوجود الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتى للجاهل بالوضع ، فبطلانه من الواضحات التى لا تخفى على أحد ، فان هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ وتصوره علة تامة لانتقال الذهن الى معناه ، ولازمه استحالة الجهل باللغات مع انامكانه ووقوعه من اوضح البديهيات . وان اراد ـ قده ـ به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره ، فيرد عليه ان الأمر وان كان كذلك ـ يعنى ان هذه الملازمة ثابتة له دون غيره ـ إلا انها ليست بحقيقة الوضع بل هى متفرعة عليها ومتأخرة عنها رتبة ؛ ومحل كلامنا هنا فى تعيين حقيقته التى تترتب عليها الملازمة بين تصور اللفظ والانتقال الى معناه .

وذهب كثير من الأعلام والمحققين (قدهم) الى ان حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية ، ولكنهم اختلفوا فى كيفيتها على أقوال :

(القول الأول) ما قيل من ان حقيقة الوضع عبارة عن : (اعتبار ملازمة بين طبيعى اللفظ والمعنى الموضوع له) وحقيقة هذه الملازمة متقومة باعتبار من بيده الاعتبار أى (الواضع) كسائر الامور الاعتبارية من الشرعية أو العرفية . ثم ان الموجب لهذا الاعتبار والداعى اليه انما هو قصد التفهيم فى مقام الحاجة لعدم امكانه بدونه .

ولكن لا يمكن المساعدة عليه ؛ وذلك لانه لو اريد به اعتبارها خارجاً بمعنى أن الواضع جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى فى الخارج ، فيرده انه لا يفيد بوجه ما لم تكن الملازمة بينهما فى الذهن ، ضرورة ان بدونه لا يحصل الإنتقال الى المعنى من تصور اللفظ وسماعه ، وعلى تقدير وجودها وثبوتها فالملازمة الخارجية غير محتاج اليها ، فان الغرض وهو الانتقال يحصل بتحقق هذه الملازمة الذهنية سواء كانت هناك ملازمة خارجية أم لم تكن ، فلا حاجة الى اعتبار المعنى موجوداً فى الخارج عند وجود اللفظ فيه ، بل هو من اللغو الظاهر .

وان اريد به اعتبار الملازمة ذهناً يعنى ان الواضع اعتبر الملازمة بين اللفظ والمعنى فى الذهن ، ففيه انه لا يخلو إما أن يكون مطلقاً حتى للجاهل بالوضع أو يختص بالعالم به . لا يمكن المصير الى الأول ، فانه لغو محض لا يصدر من الواضع الحكيم ، لانه لا أثر له بالقياس الى الجاهل به ، ولا معنى لان يعتبر الانتقال الى المعنى من سماع اللفظ له ، فانه ان علم بالوضع فالانتقال من اللفظ الى معناه ضرورى له وغير قابل للجعل والاعتبار ، وان لم يعلم فالاعتبار يصبح لغواً . ولا الى الثانى لانه تحصيل حاصل ، بل من اردأ انحائه ، فانه لو كان عالما بالوضع كان اعتبار الملازمة فى حقه من قبيل إثبات ما هو ثابت بالوجدان بالاعتبار وبالتعبد . وعلى الجملة فالملازمة الذهنية أمر تكوينى غير قابلة للجعل والاعتبار وليست معنى الوضع

فى شيء بل هى مترتبة عليه فلابد حينئذ من تحقيق معناه وانه ما هو الذى تترتب عليه تلك الملازمة ؟

(القول الثاني) : ان حقيقة الوضع عبارة عن اعتبار وجود اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى ، فهو هو فى عالم الاعتبار وان لم يكن كذلك حقيقة .

بيان ذلك : ان الموجود على قسمين : أحدهما ما له وجود تكويني عيني فى نظام التكوين والعين ، كالمقولات الواقعية من الجواهر والاعراض . والثانى ما له وجود اعتبارى فهو موجود فى عالم الاعتبار وان لم يكن موجوداً فى الخارج ، وذلك كالامور الاعتبارية الشرعية أو العرفية من الأحكام التكليفية والوضعية ، وقد قيل : إن حقيقة العلقة الوضعية من قبيل القسم الثاني بمعنى أن الواضع جعل وجود اللفظ وجوداً للمعنى فى عالم الاعتبار واعتبره وجوداً تنزيلياً له فى ذلك العالم دون عالم الخارج والعين كالتنزيلات الشرعية أو العرفية مثل قوله (ع) : « الطواف فى البيت صلاة » وقوله (ع) : « الفقاع خمر استصغره الناس » ونحوهما . ومن ثمة يكون نظر المستعمل الى اللفظ آلياً فى مرحلة الاستعمال ، والى المعنى إستقلالياً بحيث لا يرى فى تلك المرحلة إلا المعنى ولا ينظر إلا اليه .

وإن شئت قلت : إن الوضع لأجل الاستعمال ومقدمة له ، فهمّ المستعمل فى هذه المرحلة إيجاد المعنى باللفظ وإلقائه الى المخاطب ، فلا نظر ولا التفات له إلا اليه . ويرد عليه

أولاً : أن تفسيرها بهذا المعنى تفسير بمعنى دقيق بعيد عن أذهان عامة الواضعين غاية البعد ولا سيما القاصرين منهم كالاطفال والمجانين الذين قد يصدر الوضع منهم عند الحاجة ، بل قد يصدر الوضع من بعض الحيوانات أيضاً ، وكيف كان فحقيقة الوضع حقيقة عرفيـــة سهل التناول والمأخذ ، فلا تكون بهذه الدقة التى تغفل عنها أذهان العامة فضلا عن الخاصة .

وثانياً ان الغرض الداعى الى الوضع ، هو إستعمال اللفظ فى المعنى الموضوع

له لكى يدل عليه ويفهم منه معناه ؛ فالوضع مقدمة للاستعمال والدلالة ، ومن الواضح ان الدلالة اللفظية إنما تكون بين شيئين أحدهما دال والآخر مدلول فاعتبار الوحدة بينهما بان يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى أيضاً لغو وعبث .

وأما ما ذكره اخيراً ففيه ان لحاظ اللفظ آلة فى مقام الاستعمال ، لا يستلزم أن يكون ملحوظاً كذلك فى مقام الوضع للفرق بين المقامين .

وبكلمة واضحة : ان حال واضع اللفظ كحال صانع المرآة ومستعمله كمستعملها ، فكما أن صانع المرآة فى مقام صنعها يلاحظها إستقلالا من حيث الكم والكيف والوضع وفى مرحلة إستعمالها تلاحظ آلياً ، فكذلك وضع الالفاظ وإستعمالاتها من هذه الناحية . وعلى الجملة ان لحاظ اللفظ آلياً فى مرحلة الاستعمال لا يلازم إعتبار وجوده وجوداً للمعنى حال الوضع بوجه .

(القول الثالث) : ماعن بعض مشايخنا المحققين ـ قدس الله أسرارهم ـ قال : « وقد لا يكون المعنى المعتبر تسبيبياً كالاختصاص الوضعى ، فانه لا حاجة فى وجوده إلا الى اعتبار من الواضع ؛ ومن الواضح أن اعتبار كل معتبر قائم به بالمباشرة لا بالتسبيب كى يتسبب الى اعتبار نفسه بقوله : (وضعت) ونحوه ؛ فتخصيص الواضع ليس إلا اعتباره الارتباط والاختصاص بين لفظ خاص ومعنى خاص . ثم إنه لا شبهة فى اتحاد حيثية دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه الى معناه مع حيثية سائر الدوال كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ ، فانه أيضاً ينتقل من النظر اليه الى ان هذا الموضع رأس الفرسخ ، غاية الأمر أن الوضع فيه حقيقى وفى اللفظ اعتبارى بمعنى أن كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجى ليس باعتبار معتبر ، بخلاف اللفظ فانه كأنه وضع على المعنى ليكون علامة عليه ؛ فشأن الواضع إعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص . ومنه ظهر أن الاختصاص والارتباط من لوازم الوضع لا عينه ؛ وحيث عرفت إتحاد حيثية دلالة اللفظ مع حيثية دلالة سائر الدوال ، تعرف أنه لا حاجة الى الالتزام بان حقيقة الوضع

تعهد ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى كما عن بعض أجلة العصر ، فانك قد عرفت أن كيفية الدلالة والانتقال فى اللفظ وسائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال ؛ فهل ترى تعهداً من ناصب العلم على رأس الفرسخ ؟ بل ليس هناك إلا وضعه عليه بداعى الانتقال من رؤيته اليه . فكذلك فيما نحن فيه غاية الأمر أن الوضع هناك حقيق وهنا اعتبارى . »

يتلخص ما أفاده ـ قده ـ فى امور :

الامر الأول : أن حقيقة الوضع ليست أمراً تسبيبياً ، بل هو أمر مباشرى قائم بالمعتبر بالمباشرة .

الأمر الثانى : ان الارتباط والاختصاص ليسا من حقيقة الوضع فى شىء ، بل هما من لوازمها .

الأمر الثالث : أن حقيقته ليست التعهد والالتزام النفسانى ، ولكن من دون أن يشيده بالبرهان .

الأمر الرابع : انها من سنخ وضع سائر الدوال ، غاية الأمر ان الوضع فيها حقيق خارجى وفى المقام جعلى واعتبارى ؛ فهذا الأمر فى الحقيقة نتيجة الامور الثلاثة المتقدمة ووليدتها .

أقول : أما الأمر الأول والثانى فهما فى غايه الصحة والمتانة على جميع المسالك فى تفسير حقيقة الوضع ـ من دون فرق بين مسلكنا ومسلك القوم ـ

واما الأمر الثالث فيدفعه ما سنبينه ـ ان شاء الله تعالى ـ عن قريب من أن الصحيح عند التحقيق هو أن حقيقة الوضع عبارة عن ذلك التعهد والالتزام النفسانى .

واما الأمر الرابع وهو ان (سنخ الوضع هنا سنخ الوضع الحقيقى الخارجى) فيرد عليه :

أولا — عين الايراد الذى أوردناه على القول الثانى وهو أن تفسير الوضع بهذا المعنى على فرض صحته فى نفسه ، تفسير بمعنى دقيق خارج عن أذهان عامة الواضعين ولا سيما القاصرين منهم كالأطفال والمجانين ، مع انا نرى صدور الوضع

منهم كثيراً ، والحال انهم لا يدركون هذا المعنى الدقيق ، وانه من قبيل وضع العلم على رأس الفرسخ ، غاية الأمر أن الوضع فيه حقيق وفى المقام اعتبارى . ومن الواضح انه لا يكاد يمكن أن يكون الوضع أمراً يغفل عنه الخواص فضلا عن العوام .

وثانياً — ان وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقى كوضع العلم على رأس الفرسخ والوجه فى ذلك هو أن وضع العلم يتقوم بثلاثة أركان : الركن الأول الموضوع وهو العلم . الركن الثانى الموضوع عليه وهو ذات المكان . الركن الثالث الموضوع له وهو الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ ؛ وهذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ فانه يتقوم بركنين : الأول الموضوع وهو اللفظ . الثانى الموضوع له وهو دلالته على معناه ، ولا يحتاج الى شىء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه ؛ واطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الاغلاط الظاهرة فلا أقل من أنه لم يعهد فى الاطلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة ؛ مع ان لازم ما افاده - قده - هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه .

ويتلخص نتيجة ما ذكرناه الى الآن فى خطوط ثلاثة :

الخط الأول بطلان الدلالة الذاتية وانها وضعية محضة .

الخط الثانى فساد كون حقيقة الوضع حقيقة واقعية .

الخط الثالث بطلان تفسير الوضع بكل واحد من التفسيرات الثلاثة المتقدمة ؛ فالنتيجة على ضوئها هى أن حقيقة الوضع ليست إلا عبارة عن التعهد والالتزام النفسانى . هذا من ناحية .

ومن ناحية اخرى يرشد الى ذلك الغرض الباعث على الوضع ، بل الرجوع الى الوجدان والتأمل فيه أقوى شاهد عليه ؛ وبيان ذلك : ان الانسان بما انه مدنى بالطبع يحتاج فى تنظيم حياته (المادية والمعنوية) ، الى آلات يبرز بها مقاصده وأغراضه ويتفاهم بها وقت الحاجة ؛ ولما لم يمكن أن تكون تلك الآلة الاشارة أو نحوها لعدم وفائها بالمحسوسات فضلا عن المعقولات ، فلا محالة تكون هى الألفاظ التى

يستعملها فى إبراز مراداته من المحسوسات والمعقولات ، وهى وافية بهما ؛ ومن هنا خص - تبارك وتعالى - الإنسان بنعمة البيان بقوله عز من قائل : «خلق الإنسان علمه البيان» .

ومن هنا - أى من أن الغرض منه قصد التفهيم وابراز المقاصد بها - ظهر ان حقيقة الوضع هى التعهد والتبانى النفسانى ، فان قصد التفهيم لازم ذاتى للوضع بمعنى التعهد . وان شئت قلت : ان العلقة الوضعية - حينئذ - تختص بصورة إرادة تفهيم المعنى لا مطلقاً ؛ وعليه يترتب اختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية كما سيأتى بيانه مفصلا من هذه الجهة - ان شاء الله تعالى - .

وعلى ذلك فنقول : قد تبين ان حقيقة الوضع عبارة عن التعهد بابراز المعنى الذى تعلق قصد المتكلم بتفهيمه بلفظ مخصوص ؛ فكل واحد من أهل أى لغة متعهد فى نفسه متى ما أراد تفهيم معنى خاص ، أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً . - مثلا - التزم كل واحد من أفراد الامة العربية بانه متى ما قصد تفهيم جسم سيال بارد بالطبع أن يجعل مبرزه لفظ الماء ، ومتى قصد تفهيم معنى آخر ان يجعل مبرزه لفظاً آخر ، وهكذا .

فهذا التعهد والتبانى النفسانى بابراز معنى خاص بلفظ مخصوص عند تعلق القصد بتفهيمه ، ثابت فى أذهان أهل كل لغة بالاضافة الى الفاظها ومعانيها بنحو القوة ، ومتعلق هذا التعهد أمر ختيارى وهو التكلم بلفظ مخصوص عند قصد تفهيم معنى خاص .

ثم أن ذلك ثابت بين طبيعى اللفظ والمعنى الموضوع له بنحو القضية الحقيقية . نعم فى مرحلة الاستعمال يوجد المستعمل فرداً منه فى استعمال ، وفرداً آخر منه فى استعمال آخر ، وهكذا .

وبهذا يندفع إشكال الدور الذى قد يتوهم هنا ، بتقريب ان تعهد ذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى ، يتوقف على العلم بانه وضع له ، فلو فرض ان الوضع

عبارة عن ذلك التعهد لدار .

وتوضيح الاندفاع أن ما يتوقف على العلم بالوضع إنما هو التعهد الشخصى الفعلى الثابت فى مرحلة الاستعمال دون التعهد الكلى النفسانى المتعلق بذكر طبيعى اللفظ عند ارادة تفهيم طبيعى المعنى بنحو القضية الحقيقية ، وقد عرفت ان حقيقة الوضع عبارة عن ذلك التعهد ، ومن الظاهر انه لا يتوقف على شئ ؛ فظهر ان منشأ التوهم خلط المتوهم بين التعهد فى مرحلة الاستعمال والتعهد فى مرحلة الوضع ، والذى يتوقف على الثانى هو الأول دونه .

وبتعبير آخر : ان حال الألفاظ حال الاشارات الخارجية ، فكما قد يقصد بها ابراز المعنى الذي تعلق القصد بتفهيمه مثل ما اذا قصد اخفاء أمر عن الحاضرين فى المجلس ، أو قصد تصديق شخص ، أو غير ذلك فيجعل مبرزه الاشارة باليد أو بالعين أو بالرأس ، فكذلك الألفاظ فانه يبرز بها ايضاً المعانى التى يقصد تفهيمها ؛ فلا فرق بينهما من هذه الناحية . نعم فرق بينهما من ناحية اخرى وهى ان الاشارة على نسق واحد فى جميع اللغات والالسنة دون الألفاظ .

وعلى ضوء هذا البيان تبين أن كل مستعمل واضع حقيقة ، فان تعهد كل شخص فعل اختيارى له ، فيستحيل أن يتعهد شخص آخر تعهده فى ذمته ، لعدم كونه تحت اختياره وقدرته . نعم يمكن أن يكون شخص واحد وكيلا من قبل طائفة فى وضع لغاتهم ابتداء لمعانيها فيضعها بازائها ـ يعنى يجعلها مستعدة لابرازها عند قصد تفهيمها ـ ويتعهد بذلك ؛ ثم انهم تبعاً له يتعهدون على طبق تعهداته . أو يضع لغاتهم بلا توكيل من قبلهم بل فضولياً ولكنهم بعد ذلك يتبعونه فى ذلك ويتبانون على وفق تبانيه والتزاماته ؛ ومع هذا فهم واضعون حقيقة .

ومن هنا لا فرق بين الطبقات السابقة واللاحقة ، غاية الأمر ان الطبقات اللاحقة تتبعها فى ذلك ، بمعنى انهم يتعهدون على وفق تعهداتهم وتبانيهم ، وقد تتعهد الطبقات اللاحقة تعهدات اخرى إبتدائية بالنسبة الى المعانى التى يحتاجون

الى تفهيمها فى اعصارهم ، وقد سبق أن الوضع تدريجى الحصول فيزيد تبعاً لزيادة الحاجة فى كل قرن وزمن .

ومن ذلك تبين ملاك ان كل مستعمل واضع حقيقة ؛ وأما اطلاق الواضع على الجاعل الأول دون غيره فلأسبقيته فى الوضع لا لأجل انه واضع فى الحقيقة دون غيره .

ولكن ربما يشكل بان التعهد والالتزام حسب ما ارتكز فى الاذهان ، أمر متأخر عن الوضع ومعلول له ، فان العلم بالوضع يوجب تعهد العالم به بابراز المعنى عند قصد تفهيمه بمبرز مخصوص ، لا انه عينه . ومن هنا لا يصح اطلاق الواضع على غير الجاعل الأول ، فلو كان معنى الوضع ذلك التعهد والالتزام النفسانى لصح إطلاقه على كل مستعمل من دون عناية ، مع ان الأمر ليس كذلك .

والجواب عنه ان يقال : انه لو أريد بتأخر التعهد عن الوضع تعهد المتصدى الأول للوضع فذاك غير صحيح ، وذلك لان تعهده غير مسبوق بشىء ما عدا تصور اللفظ والمعنى ، ومن الواضح أن ذلك التصور ليس هو الوضع بل هو من مقدماته ولذا لابد منه فى مقام الوضع باى معنى من المعانى فسر ؛ وعليه فنقول : ان المتصدى الأول له بعد تصور معنى خاص ولفظ مخصوص ، يتعهد فى نفسه بانه متى قصد تفهيمه ، ان يجعل مبرزه ذلك اللفظ ثم يبرز ذلك التعهد بقوله : « وضعت » أو نحوه فى الخارج .

ومما يدلنا على ذلك بوضوح ، وضع الاعلام الشخصية ، فان كل شخص إذا راجع وجدانه ظهر له أنه إذا أراد أن يضع إسماً لولده ـ مثلاـ يتصور أولاً ذات ولده وثانياً لفظاً يناسبه ثم يتعهد فى نفسه بانه متى قصد تفهيمه يتكلم بذلك اللفظ ، وليس هاهنا شىء آخر ما عدا ذلك .

وان اريد به تعهد غيره من المستعملين ، فالأمر وان كان كذلك ـ يعنى ان تعهدهم وان كان مسبوقاً بتعهده ـ إلا إنه لا يمنع عن كونهم واضعين حقيقة ،

ضرورة ان تعهد كل أحد لما كان فعلا اختيارياً له ، يستحيل ان يصدر من غيره ، غاية الأمر التعهد من الواضع الأول تعهد ابتدائى غير مسبوق بشئ ، ومن غيره ثانوى ولاجله ينصرف لفظ الواضع الى الجاعل الأول .

وعلى هذه الالتزامات والتعهدات قد استقرت السيرة العقلائية فى مقام الاحتجاج واللجاج ، فيحتج العقلاء بعضهم على بعض بمخالفتـــه التزامه ، ويؤاخذونه عليها وكذلك الموالى والعبيد ، فلو أن أحداً خالف التزامه ولم يعمل على طبق ظهور كلام مولاه ، يحتج المولى عليه بمخالفته التزامه ويعاقب عليها ولا عذر له فى ذلك ؛ ولو عمل على طبق ظهوره فله حجة يحتج بها على مولاه ، وهكذا. وعلى الجملة ان أنظمة الكون كلها من المادية والمعنوية ، تدور مدار الجرى على وفق هذه الالتزامات ، ولولاه لاختلت .

فبالنتيجة ان مذهبنا هذا ينحل الى نقطتين :

(النقطة الأولى) ان كل متكلم واضع حقيقة ، وتلك نتيجة ضرورية لمسلكنا بان حقيقة الوضع : (التعهد والالتزام النفسانى) .

(النقطة الثانية) ان العلقة الوضعية مختصة بصورة خاصة وهى ما اذا قصد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ ، وهى ايضاً نتيجة حتمية للقول بالتعهد ، بل وفى الحقيقة هذه هى النقطة الرئيسية لمسلكنا هذا ، فان عليها تترتب نتائج ستأتى فيما بعد - ان شاء الله تعالى - .

واما ما ربما يتوهم هنا من ان العلقة الوضعية لو لم تكن بين الالفاظ والمعانى على وجه الاطلاق فلا يتبادر شئ من المعانى منها فيما اذا صدرت عن شخص بلا قصد التفهيم ، أو عن شخص بلا شعور واختيار فضلا عما اذا صدرت عن اصطكاك جسم بجسم آخر ، مع انه لا شبهة فى تبادر المعنى منها وانتقال الذهن اليه فى جميع هذه الصور ، فمدفوع بان تبادر المعنى فيها وانسباقه الى الذهن ، غير مستند الى العلقة الوضعية ، بل إنما هو من جهة الانس الحاصل بينهما بكثرة الاستعمال أو بغيرها ؛

وذلك لان الوضع حيث كان فعلا اختيارياً فصدوره من الواضع الحكيم فى امثال هذه الموارد التى لا يترتب على الوضع فيها أى اثر وغرض داع اليه ، يصبح لغواً وعبثاً .

ثم ان الوضع بذلك المعنى الذى ذكرناه ، موافق لمعناه اللغوى أيضاً ، فانه فى اللغة بمعنى الجعل والاقرار ، ومنه وضع اللفظ ، ومنه وضع القوانين فى الحكومات الشرعية والعرفية فانه بمعنى التزام تلك الحكومة بتنفيذها فى الامة . كما انه بذلك المعنى أيضاً يصح تقسيمه الى التعيينى والتعينى ، باعتبار ان التعهد والإلتزام المزبور ان كان إبتدائياً فهو وضع تعيينى ، وان كان ناشئاً عن كثرة الإستعمال فهو وضع تعينى ، وعليه فيصح تعريفه بتخصيص شئ بشئ وتعيينه بإزائه أيضاً .

هذا كله فى بيان الأقوال فى حقيقة الوضع وقد عرفت المختار من بينها .

(واما الجهة الثالثة) فملخص الكلام فيها ان الوضع لما كان فعلا اختيارياً للواضع بأى معنى من المعانى فسر ، توقف تحققه على تصور اللفظ والمعنى ، وعليه فالكلام يقع فى مقامين : الأول فى ناحية المعنى والثانى فى ناحية اللفظ :

أما المقام الأول فالكلام فيه يقع فى جهات :

الجهة الأولى فى (الوضع العام والموضوع له العام) وهو ان يتصور الواضع المعنى الكلى حين الوضع فيضع اللفظ بازائه ، سواء كان تصوره بالكنه والحقيقة كما اذا تصور (الانسان) - مثلا - بحده التام ، أم كان ذلك بالوجه والعنوان كما اذا تصوره بحده الناقص ؛ أو بالعنوان المعرف والمشير من دون دخل لذلك العنوان فيه ، نظير بعض العناوين المأخوذ فى موضوع القضية لأجل الاشارة الى ماهو الموضوع فيها حقيقة ، بدون دخل له فيه أصلا . فالوضع العام والموضوع له العام من قبيل القضية الطبيعية كقولنا : « الانسان نوع » فكما ان المحمول فيها ثابت للطبيعى بما هو فكذلك الوضع هنا — أى لطبيعى المعنى الجامع — .

الجهة الثانية فى (الوضع الخاص والموضوع له الخاص) وهو ان يتصور

الواضع حين إرادته الوضع ، معنى خاصاً وجزئياً حقيقياً فيضع اللفظ بازاء ذلك الخاص كوضع الأعلام الشخصية سواء كان تصوره بالكنه أم كان بالوجه والعنوان، لكفاية تصور الشيء بوجه ما فى وضع لفظ بازائه ، ولا يلزم تصوره بكنهه وحقيقته ، فقضية الوضع الخاص والموضوع له الخاص كالقضية الشخصية التى ثبت الحكم فيها لأشخاص معينين .

الجهة الثالثة فى (الوضع العام والموضوع له الخاص) وهو ان يلاحظ الواضع حين الوضع معنى عاماً يكون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصاديقه ، بحيث يكون تصوره تصوراً لها بوجه فيضع اللفظ بازاء الأفراد والمصاديق . فهذا هو الوضع العام والموضوع له الخاص ، وحاله كحال القضية الحقيقية .

وقد يتوهم ان ذلك غير معقول ؛ بتقريب ان أى مفهوم جزئياً كان أو كلياً لا يحكى إلا عن نفسه ، فيستحيل ان يحكى مفهوم عن مفهوم آخر ، فكما لا يعقل أن يحكى المفهوم الخاص بما هو خاص عن مفهوم عام أو خاص آخر ، فكذلك لا يعقل ان يحكى المفهوم العام بما هو ، عن مفهوم خاص أو عام آخر ؛ بداهة ان لحاظ كل مفهوم وتصوره عين اراءة شخصه لا اراءة شيء آخر به ، فكيف يكون معرفة لغيره بوجه ؟ وعليه فلا يمكن الوضع العام والموضوع له الخاص .

والجواب عنه : ان المفهوم فى الجملة بما هو سواء كان عاماً أو خاصاً وان كان لا يحكى فى مقام اللحاظ إلا عن نفسه ، إلا ان تصور بعض المفاهيم الكلية يوجب تصور افراده ومصاديقه بوجه . وتفصيل ذلك : هو ان المفاهيم الكلية المتأصلة كمفاهيم الجواهر والاعراض كالحيوان والإنسان والبياض والسواد ونحو ذلك ، لا تحكى فى مقام اللحاظ والتصور إلا عن انفسها وهى الجهة الجامعة بين الافراد والمصاديق ، وكذلك بعض المفاهيم الانتزاعية كالوجوب والامكان والامتناع والأبيض والأسود وما شاكلها ؛ فان عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات .

واما العناوين الكلية التى تنتزع من الافراد والخصوصات الخارجية كمفهوم

الشخص والفرد والمصداق ، فهى تحكى فى مقام اللحاظ عن الأفراد والمصاديق بوجـــه وعلى نحو الإجمال ، فانها وجه لها ، وتصورها فى نفسها تصور لها بوجه وعنوان .

وبتعبير آخر : ان مرآتيتها للافراد والأشخاص ذاتية لها فتصورها لا محالة تصور لها اجمالاً بلا اعمال عناية فى البين ، فاذا تصورنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الانسان ـ مثلا ـ فقد تصورنا جميع أفراده بوجه ؛ ومن ثم جاز الحكم عليها فى القضية الحقيقة ، فلو لم يحك المفهوم عن افراده لاستحال الحكم عليها مطلقاً مع ان الاستحالة واضحة البطلان .

الجهة الرابعة فى (الوضع الخاص والموضوع له العام) وهو أن يتصور الواضع حين إرادة الوضع معنى خاصاً ـ أى ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين ـ فيضع اللفظ بازاء معنى كلى .

ولكن على ضوء ما ذكرناه فى الجهة الثالثة ، قد تبين عدم إمكان ذلك ، فان مفهوم الخاص مهما كان ، لا يحكى بما هو خاص عن مفهوم عام او عن خاص آخر ، ضرورة ان تصور مفهوم الخاص بما هو تصور نفسه واراءة شخصه ، فيستحيل ان يكون تصوراً لغيره بوجه ، بل لحاظ كل مفهوم لحاظ نفسه ، وهو هو لا هو وغيره .

وعلى الجملة ان الخاص بما هو لا يكون وجهاً وعنواناً للعام ليكون تصوره تصوراً له بوجه ؛ وهذا بخلاف مفهوم العام كمفهوم الشخص والفرد والمصداق فانه وجه وعنوان للافراد والمصاديق ولحاظه لحاظاً لها بوجه ؛ ومن هنا قلنا بامكان الوضع العام والموضوع له الخاص ؛ واما الخاص فلما لم يكن كذلك فلا يمكن الوضع الخاص والموضوع له العام . وقد يتوهم امكان ذلك أى (الوضع الخاص والموضوع له العام) فيما اذا رأى شبحاً من بعيد وتيقن أنه حيوان ولكن لم يعلم أنه من أى نوع من أنواعه أو أى صنف من أصنافه ، فان له ـ حينئذ ـ

ان يتصور ذلك الشبح الذى هو جزئى حقيق ويضع اللفظ بازاء معنى كلى منطبق عليه وعلى غيره من الافراد ؛ فهذا من الوضع الخاص والموضوع له العام .

إلا أنه توهم فاسد ، وذلك لأنه قد يتصور ذلك الشبح بعنوان انه جزئى ومعنى خاص فيضع اللفظ بازاء واقعه - الشبح - ، وقد يتصور ذلك بعنوان الكلى المنطبق عليه وعلى غيره فيضع اللفظ بازاء معنونه ولا ثالث له ، فهو على الأول من الوضع الخاص والموضوع له الخاص ، وعلى الثانى من الوضع العام والموضوع له العام أو الخاص كما لا يخفى .

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه لحد الآن هى ان الممكن من أقسام الوضع ثلاثة وهى : (الوضع العام والموضوع له العام) (الوضع الخاص والموضوع له الخاص) (الوضع العام والموضوع له الخاص) . واما القسم الرابع منها وهو (الوضع الخاص والموضوع له العام) فقد عرفت انه غير ممكن .

ثم ان المعنى الموضوع له سواء كان عاماً أو خاصاً إنما يكون من المفاهيم القابلة فى نفسها للحضور فى ذهن السامع فى مرحلة التخاطب ، فالألفاظ كما لم توضع للموجودات الخارجية لانها غير قابلة للحضور فى الأذهان ، كذلك لم توضع للموجودات الذهنية ، فان الموجود الذهنى غير قابل لوجود ذهنى آخر ، بل هى موضوعة لذوات المعانى غير الآبية عن قبول نحوين من الوجود فى نفسها ، وتلك المعانى تتصف بالسعة وبالضيق لا بنفسها بل باعتبار الانطباق والصدق الخارجى . وبهذا اللحاظ كان تقسيم الموضوع له الى العام تارة والى الخاص تارة اخرى - أى بلحاظ الانطباق على ما فى الخارج لا فى نفسه - . هذا تمام الكلام فى المقام الأول .

واما الكلام فى المقام الثانى وهو (تصور اللفظ) فالواضع حين إرادة الوضع إما ان يلاحظ اللفظ بمادته وهيئته كما فى اسماء الأجناس واعلام الاشخاص ؛ وإما ان يلاحظ المادة فقط كما فى مواد المشتقات ، وإما أن يلاحظ الهيئة كذلك كما فى هيئات المشتقات وهيئات الجمل الناقصة والتامة ؛ فالوضع فى الأول والثانى

شخصى ، وفى الثالث نوعى .

ثم ان ملاك شخصية الوضع هو لحاظ الواضع شخص اللفظ بوحدته الطبيعية وشخصيته الذاتية التى امتاز بها فى ذاته عما عداه ، وملاك نوعية الوضع هو لحاظ الواضع اللفظ بجامع عنوانى كهيئة « الفاعل » - مثلا - لا بشخصه وبوحدته الذاتية . وبهذا ظهر ملاك الشخصية والنوعية فى الطوائف الثلاث :

اما الطائفة الأولى فلأن الواضع لم يلحظ فيها فى مقام الوضع إلا شخص اللفظ بوحدته الطبيعية وشخصيته الممتازة ، فالموضوع هو ذلك اللفظ الملحوظ كذلك سواء كان الموضوع له معنى عاماً أو خاصاً ؛ وكذا الحال فى الطائفة الثانية .

واما الطائفة الثالثة فلما كانت الهيئة مندمجة فى المادة غاية الإندماج ، فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن المادة ، إذ لا وجود لها بدونها فى الوجود الذهنى فضلا عن الوجود العينى ، فتجريدها عن المواد لا يمكن حتى فى مقام اللحاظ ، فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانى كقولك : « كل ما كان على هيئة الفاعل » لا بشخصيتها الذاتية وهذا معنى نوعية الوضع .

واما الكلام فى الجهة الرابعة وهى (مرحلة الاثبات والوقوع) فيقع فى الأقسام الثلاثة من الوضع - وهى الأقسام الممكنة : من الوضع العام والموضوع له العام ، والوضع الخاص والموضوع له الخاص ، والوضع العام والموضوع له الخاص - . واما القسم الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فحيث انه غير ممكن ، فلا تصل النوبة الى البحث عنه فى مرحلة الإثبات ، لانه متفرع على امكانه.

وعلى ذلك فنقول : لا شبهة فى وقوع الوضع العام والموضوع له العام كوضع اسماء الاجناس ؛ كما انه لا شبهة فى وقوع الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الأعلام الشخصية ؛ وإنما الكلام والإشكال فى وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص : فذهب جماعة الى أن وضع الحروف وما يشبهها منه - أى من الوضع العام والموضوع له الخاص - ولكن انكره جماعة آخرون منهم المحقق

صاحب الكفاية ـ قده ـ .

وتحقيق الكلام فى المقام يتوقف ـ أولا ـ على تحقيق المعانى الحرفية والمفاهيم الأدوية ، ثم التكلم فى أن الموضوع له فيها كوضعها عام أو انه خاص ؛ فيقع الكلام فى مقامين :

المقام الأول فى تحقيق المعانى الحرفية والمفاهيم الأدوية وبيان المراد من عدم استقلالها .

المقام الثاني فى تحقيق ان معناها الموضوع له عام أو خاص ؟

اما الكلام فى المقام الأول فقد اختلفوا فيها على أقوال :

(القول الأول) : ما نسب الى المحقق الرضى ـ قده ـ وتبعه فيه المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ من ان المعنى الحرفى والإسمى متحدان بالذات والحقيقة ومختلفان باللحاظ والاعتبار ، فكلمة (ابتداء) وكلمة (من) مشتركتان فى طبيعة معنى واحد ، ولا امتياز لاحداهما على الاخرى إلا فى ان اللحاظ فى مرحلة الاستعمال فى الاسماء استقلالى ، وفى الحروف آلى . وقد ذكر صاحب الكفاية ـ قده ـ ان الاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى ، فالمعنى فى نفسه لا يتصف بانه مستقل ولا بانه غير مستقل ، بل هما من توابع الاستعمال وشؤونه .

واستدل على عدم امكان أخذ اللحاظ الآلى كاللحاظ الاستقلالى لا فى المعنى الموضوع له ولا فى المستعمل فيه بوجوه :

الوجه الأول ما توضيحه : ان لحاظ المعنى فى مقام الاستعمال مما لابد منه ، وعليه فلا يخلو الحال من ان يكون هذا اللحاظ عين اللحاظ المأخوذ فى المعنى الموضوع له ، أو يكون غيره ، فعلى الأول يلزم تقدم الشىء على نفسه ؛ والثاني خلاف الوجدان والضرورة ، إذ ليس فى مقام الاستعمال إلا لحاظ واحد ؛ على ان الملحوظ بما هو ملحوظ غير قابل لتعلق لحاظ آخر به ، فان القابل لطروء الوجود الذهنى إنما هو نفس المعنى وذاته ، والموجود لا يقبل وجوداً آخر .

الوجه الثانى : ان أخذ اللحاظ الآلى فيما وضعت له الحروف يلزمه أخذ اللحاظ الاستقلالى فيما وضعت له الأسماء ، فكيف يمكن التفرقة بينهما بان الموضوع له فى الحروف جزئى وفى الأسماء كلى ؟

الوجه الثالث : انه يلزمه عدم صحة الحمل وعدم امكان الامتثال بدون تجريد الموضوع والمحمول عن التقييد بالوجود الذهنى ، لعدم انطباق ما فى الذهن على ما فى العين . فتحصل ان المعنى الحرفى وان كان لا بد من لحاظه آلياً كما ان المعنى الاسمى لابد من لحاظه استقلالا ، إلا ان ذلك لم ينشأ من أخذهما فى الموضوع له ، بل منشأ ذلك هو اشتراط الواضع ذلك فى مرحلة الاستعمال ، لا بمعنى انه اشترط ذلك على حذو الشرائط فى العقود والايقاعات فانه لا يرجع فى المقام الى معنى محصل :

أما أولا فلعدم الدليل عليه وعلى فرض تسليمه فلا دليل على وجوب اتباعه ما لم يرجع الى قيد الموضوع أو الموضوع له .

وأما ثانياً فلانه لو ثبت هذا الاشتراط ولزوم اتباعه لم يستلزم ذلك استهجان استعمال الحرف موضع الاسم وبالعكس ، بل غاية الأمر ان مخالفة الشرط توجب استحقاق المؤاخذة ، وإلا فالعلقة الوضعية على هذا غير مختصة بحالة دون اخرى ؛ بل المراد بالاشتراط ان العلقة الوضعية فى الحروف والادوات مختصة بحالة مخصوصة وهى ما اذا لاحظ المتكلم المعنى الموضوع له فى مرحلة الاستعمال آلياً ، وفى الأسماء بحالة اخرى وهى ما اذا لاحظ المعنى فى تلك المرحلة استقلالا .

وتوضيح ذلك هو ان الوضع لما كان فعلا اختيارياً للواضع فله تخصيصه بأى خصوصية شاء فيخصص العلقة الوضعية فى الحروف بحالة وفى الأسماء بحالة اخرى ، بل له ذلك فى شىء واحد بجعله علامة لارادة أمرين أو امور من جهة اختلاف حالاته وطواريه ، كما اذا فرض ان السيد قد تبانى مع عبده انه اذا وضع العمامة عن رأسه فى وقت كذا فهو علامة لارادته أمر كذا ، واذا وضعها عنه فى الوقت الفلانى فهو علامة لارادته الأمر الفلانى . ومن ثمة كانت الآلية والاستقلالية

خارجتين عن حريم المعنى وليستا من مقوماته وقيوده ؛ بل من قيود العلقة الوضعية ومقوماتها ، فلذا كان استعمال كل واحد من الحرف والاسم فى موضوع الآخر بلا علقة وضعية ، وان كان طبيعي المعنى واحداً فيهما - كما عرفت - ولاجله لا يصح ذلك الاستعمال .

وبتعبير واضح : ان القيد تارة من الجهات الراجعة الى اللفظ ؛ واخرى من الجهات الراجعة الى المعنى ؛ وثالثاً من الجهات الراجعة الى الوضع نفسه .

اما على الأول فيختلف اللفظ باختلافه ، كالحركات والسكنات والتقدم والتأخر بحسب الحروف الأصلية الممتازة بالذات عما عـــداها أو بالترتيب - مثلا - كلمة (بر) تختلف باختلاف الحركات والسكنات : (بِر) بالكسر و(بُر) بالضم و(بَر) بالفتح فللكلمة الاولى معنى وللثانية معنى آخر وللثالثة معنى ثالث ؛ مع انه لا تفاوت فيها بحسب حروفها الاصلية أصلا . وكلمة (علم) يختلف معناها بتقدم بعض حروفها الاصلية على بعضها الآخر وتأخره عنه (كعمل أو لمع) وهكذا فى بقية الموارد .

واما على الثانى فيختلف المعنى باختلافه فان هيئة (القاعد) - مثلا - هيئة واحدة ولكنها مع ذلك تختلف باختلاف الخصوصيات والحالات الطارئة عليها ، فاذا كانت مسبوقة بالقيام يطلق عليها لفظ قاعد ، وإذا كانت مسبوقة بالاضطجاع يطلق عليها لفظ جالس ، وهكذا فى غير ذلك من الموارد .

واما على الثالث فتختلف العلقة الوضعية باختلافه كلحاظ الآلية والاستقلالية فانها اذا قيدت بالآلية تختلف عما اذا قيدت بالاستقلالية ؛ وحينئذ فلما كانت العلقة مختصة فى الحروف بما اذا قصد المعنى آلة وفى الاسماء بما اذا قصد المعنى استقلالا ، فمن الواضح انها تكون فى الحروف والادوات غير ما هى فى الاسماء ، فتختص فى كل واحدة منها بحالة تضاد الحالة الاخرى . ومن هنا قال - قده - فى مبحث المشتق : « ان إستعمال لفظ (الابتداء) فى موضع كلمة (من) ليس إستعمالا فى غير

الموضوع له بل هو إستعمال فيه ولكنه من دون علقة وضعية .، فبالنتيجة أن ذلك القول ينحل الى نقطتين :

(النقطة الاولى) — هى نقطة الاشتراك وهى ان الحروف والاسماء مشتركتان فى طبيعى معنى واحد ، فالاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى فالمعنى فى نفسه لا مستقل ولا غير مستقل .

(النقطة الثانية) — هى نقطة الامتياز وهى ان ملاك الحرفية ملاحظة المعنى آلة ، وملاك الاسمية ملاحظة المعنى استقلالا فبذلك يمتاز أحدهما عن الآخر .

هذا ولكن يرد على النقطة الاولى ان لازمها صحة استعمال كل من الاسم والحرف فى موضع الآخر مع انه من أفحش الاغلاط . والوجه فى ذلك هو ان استعمال اللفظ فى معنى غير المعنى الموضوع له اذا جاز من جهة العلقة الخارجية والمناسبة الاجنبية مع فرض انتفاء العلقة الوضعية بينه وبين ذلك المعنى ، كان مقتضاه الحكم بالصحة بطريق أولى اذا كانت العلقة ذاتية وداخلية ، ضرورة انه كيف يمكن الحكم بصحة الاستعمال اذا كانت المناسبة خارجيـــة والعناية أجنبية ، وبعدم صحته اذا كانت داخلية وذاتية ؟

وان شئت فقل : ان القدر الجامع بين هذا الإستعمال - اى استعمال الحرف فى موضع الاسم وبالعكس - وبين استعمال اللفظ فى المعنى المجازى هو انتفاء العلقة الوضعية فى كليهما معاً ولكن لذاك الاستعمال مزية بها يمتاز ويتفوق على ذلك الاستعمال وهى ان الاستعمال هنا استعمال فى المعنى الموضوع له ، لفرض اشتراكهما فى طبيعى معنى واحد ذاتاً ، وهذا بخلاف ذلك الاستعمال فانه استعمال فى غير المعنى الموضوع له بعناية من العنايات الخارجية ، فاذا صح ذلك فكيف لا يصح هذا ؟ مع انه من الغلط الواضح ، بل لو تكلم به شخص لرمى بالسفه والجنون .

وعلى ضوء بياننا هذا يتضح لك جلياً ان المعنى الحرفى والاسمى ليسا بمتحدين ذاتاً ولا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد ، بل هما متباينان بالذات والحقيقة ؛

فان هـذا هو الموافق للوجدان الصحيح ولاجله لا يصح استعمال أحدهما فى موضع الآخر .

ويرد على النقطة الثانية : ان لازمها صيرورة جملة من الاسماء حروفاً لمكان ملاك الحرفيـــة فيها وهو لحاظها آلة ومرآة كالتبين المأخوذ غاية لجواز الأكل والشرب فى قوله تعالى : «كلوا واشربوا حتى يتبين لـكم الخيط الأبيض ... الآية» فانه قد اخذ مرآة وطريقاً الى طلوع الفجر ، من دون ان يكون له دخل فى حرمة الاكل والشرب وعدمها ، فبذلك يعلم ان كون الكلمة من الحروف لا يدور على لحاظه آلياً .

وبتعبير آخر : اذا كان الملاك فى كون المعنى حرفياً تارة وإسمياً اخرى هو اللحاظ الآلى والاستقلالى وكان المعنى بحد ذاته لا مستقلا ولا غير مستقل ، فكل ما كان النظر اليه آلياً فهو معنى حرفى فيلزم محذور صيرورة جملة من الاسماء حروفاً . هذا اولا .

وثانياً ان ما هو المشهور من ان المعنى الحرفى ملحوظ آلة لا أصل له ، وذلك لانه لا فرق بين المعنى الاسمى والمعنى الحرفى فى ذلك ، اذ كما ان اللحاظ الاستقلالى والقصد الاولى يتعلقان بالمعنى الاسمى فى مرحلة الاستعمال كذلك قد يتعلقان بالمعنى الحرفى فانه هو المقصود بالافادة فى كثير من الموارد ، وذلك كما اذا كان ذات الموضوع والمحمول معلومين عند شخص ولـكنه كان جاهلا بخصوصيتهما فسأل عنها فاجيب على طبق سؤاله ، فهو والمجيب انما ينظران الى هذه الخصوصية نظرة استقلالية . - مثلا - اذا كان مجئ (زيد) معلوماً ولـكن كانت كيفية مجيئه مجهولة عند أحد فلم يعلم انه جاء مع غيره أو جاء وحـــده فسأل عنها ، فقيل انه جاء مع عمرو ، فالمنظور بالاستقلال والملحوظ كذلك فى الافادة والاستفادة فى مثل ذلك إنما هو هذه الخصوصية التى هى من المعانى الحرفية دون المفهوم الاسمى فانه معلوم ، بل ان الغالب فى موارد الافادة والاستفادة عند العرف النظر الاستقلالى والقصد الأولى

بافادة الخصوصيات والكيفيات المتعلقات بالمفاهيم الاسمية .

(القول الثانى) : ان الحروف لم توضع لمعنى وانما وضعت لتكون علامة على كيفية ارادة مدخولاتها نظير حركات الاعراب التى لم توضع لمعنى وإنما وضعت لتكون قرينة على إرادة خصوصية من خصوصيات مدخولها من الفاعلية والمفعولية ونحوهما . فكما ان كل واحد من حركات الاعراب يفيد خصوصية متعلقة بمدخوله ، فان (الفتحة) تفيد خصوصية فى مدخولها (والكسرة) تفيد خصوصية اخرى فيه (والضمة) تفيد خصوصيه ثالثة فيه ، فكذلك كل واحد من الحروف فان كلمة (فى) تفيد إرادة خصوصية فى مدخولها غير ما تفيده كلمة (على) من الخصوصية وهكذا ؛ من دون ان تكون لها معان مخصوصة قد وضعت بازائها .

ولكن هذا القول لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لان الخصوصيات التى دلت عليها الحروف والأدوات هى بعينها المعانى التى وضعت الحروف بازائها اذ المفروض ان تلك المعانى ليست مما تدل عليه الأسماء ، لعدم كونها مأخوذة فى مفاهيمها ، فانحصر ان يكون الدال عليها هو الحروف ؛ ومن الواضح ان دلالتها عليها ليست إلا من جهة وضعها بازائها ، وعليه فلا معنى للقول بانها لم توضع لمعنى وانما وضعت لكذا ؛ بل هذا يشبه الجمع بين المتناقضين . وعلى كل حال فبطلان هذا القول من الواضحات الأولية . ومنه ظهر حال المقيس عليه وهو حركات الاعراب بلا زيادة ونقيصة .

(القول الثالث) : ما اختاره جماعة من المحققين (قدهم) وهو ان المعانى الحرفية والمفاهيم الاسمية متباينتان بالذات والحقيقة ؛ ولكنهم اختلفوا فى كيفية هذا التباين وما به الامتياز : فقد ذهب شيخنا الاستاد - قده - الى التباين بينهما بالايجادية والاخطارية بمعنى ان المفاهيم الاسمية باجمعها مفاهيم اخطارية ومتقررة فى عالم المفهومية ومستقلة بحد ذاتها وهويتها فى ذلك العالم ؛ والمعانى الحرفيـــة

والمفاهيم الادوية باجمعها معان ايجادية فى الكلام ولا تقرر لها فى عالم المفهومية ولا استقلال بذاتها وحقيقتها . وبيان ذلك : ان الموجودات فى عالم الذهن ، كالموجودات فى عالم العين ، فكما ان الموجودات فى عالم العين على نوعين :

أحدهما : ما يكون له وجود مستقل بحد ذاته فى ذلك العالم ، كالجواهر بانواعها من النفس والعقل والصورة والمادة والجسم ؛ ولذا قالوا : ان وجودها فى نفسه لنفسه يعنى لا يحتاج الى موضوح محقق فى الخارج .

وثانيهما : ما يكون له وجود غير مستقل كذلك فى هذا العالم ، بل هو متقوم بالموضوع ، كالمقولات التسع العرضية فان وجوداتها متقومة بموضوعاتها ، فلا يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع يتقوم به ؛ ولذا قالوا : ان وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه ، فكذلك الموجودات فى عالم الذهن على نوعين :

أحدهما : ما يكون له استقلال بالوجود فى عالم المفهومية والذهن ، كمفاهيم الاسماء بجواهرها واعراضها واعتبارياتها وانتزاعياتها ، فان مثل مفهوم الانسان والسواد والبياض وغيرها من المفاهيم المستقلة ذاتاً ، فانها تحضر فى الذهن بلا حاجة الى أية معونة خارجية ، سواء كانت فى ضمن تركيب كلامى أم لم تكن ؛ بل لو فرضنا فرضاً انه لم يكن فى العالم مفهوم ما عدا مفهوم واحد - مثلا - لما كان هناك ما يمنع من خطوره فى الذهن ، فظهر أن حال المفاهيم الاسمية فى عالم المفهوم والذهن حال الجواهر فى عالم العين والخارج .

وثانيهما : ما لا استقلال له فى ذلك العالم ، بل هو متقوم بالغير كمعاني الحروف والادوات ، فانها بحد ذاتها وانفسها متقومة بالغـــير ومتدلية بها ، بحيث لا إستقلال لها فى أى وعاء من الأوعية التى فرض وجودها فيه لنقصان فى ذاتها ؛ فعدم الاستقلالية من ناحية ذلك النقصان لا من ناحية اللحاظ فقط ، فلذا لا تخطر فى الذهن عند التكلم بها وحدها أى (من دون التكلم بمتعلقاتها) فلو اطلق كلمة (فى) وحدها أى (من دون ذكر متعلقها) فلا يخطر منها شىء فى الذهن .

فتبين : أن حال المعانى الحرفية والمفاهيم الأدوية فى عالم المفهوم ، حال المقولات التسع العرضية فى عالم العين . إذا عرفت ذلك فنقول : قد اتضح من ضوء هذا البيان أن المفاهيم الاسمية ، حيث انها كانت اخطارية ومتقررة ومستقلة فى عالم المفهوم والمعنى ، فيستحيل أن تكون الأسماء موجدة إياها فى الكلام ، ضرورة عدم إمكان كونها إيجادية بهذا المعنى ؛ لما عرفت من أن معانيها تخطر فى الذهن عند التكلم بها ، سواء كانت مفردة أم كانت فى ضمن تركيب كلامى ؛ ولكن لما لم تكن بينها رابطة ذاتية توجب ربط بعضها ببعض ، دعت الحاجة فى مقام الإفادة والاستفادة إلى روابط تربط بعضها ببعضها الآخر ، وليست تلك الروابط إلا الحروف وتوابعها ، فان شأنها إيجاد الربط بين مفهومين مستقلين ، ولذا قلنا ان معانيها إيجادية محضة نسبية كانت كحرف (من وعلى وإلى) . ونحوها أوغير نسبية كحرف النداء والتشبيه والتمنى والترجى ، فانها فى كلا القسمين موضوعة لإيجاد المعنى الربطى بين المفاهيم الاسمية فى التراكيب الكلامية - مثلا - كلمة (فى) موضوعة لإيجاد معنى ربطى بين الظرف والمظروف . وكلمة (على) موضوعة لإيجاد معنى ربطى بين المستعلى والمستعلى عليه . وكلمة (من) لإيجاده بين المبتدأ به والمبتدأ منه .

وبعبارة جامعة: أن كل واحد منها موضوع لايجاد معنى ربطى خاص فى تركيب مخصوص ، ولا واقع له سواه ، فلولا وضع الحروف لم توجد رابطة بين اجزاء الكلام أبداً ، بداهة أنه لا رابطة بين مفهوم زيد ومفهوم الدار فى أنفسهما ، لانهما مفهومان متباينان بالذات ، فلابد من رابط يربط أحدهما بالآخر وليس ذلك إلا كلمة (فى) - مثلا - التى هى الرابطة بينهما ، كما أن كلمة (من) رابطة بين المبتدأ به والمبتدأ منه وكلمة (على) رابطة بين المستعلى والمستعلى عليه ، وهكذا .

وعلى الجملة أن المعانى الحرفية بأجمعها معان إيجادية ، وليس لها واقع فى أى وعاء من الذهن والخارج وعالم الاعتبار ما عدا التراكيب الكلامية ؛ ونظيرها صيغ العقود والايقاعات بناءً على ما ذهب اليه المشهور فيها من أنها آلات وأسباب

لايجاد مسبباتها ، كالملكية والزوجية والرقية ونحوها ، ولكن الفرق بينها وبين المقام من ناحية أخرى وهى أنها بتوسط الاستعمال توجد مسبباتها فى عالم الاعتبار فوعاؤها هو عالم الاعتبار ، واما الحروف فهى موجدة لمعانيها غير الاستقلالية فى وعاء الاستعمال ، على أن معانى صيغ العقود والايقاعات مستقلة فى موطنها دون معانى الحروف . فالفرق إذاً من جهتين :

(الاولى) : ان المعانى الانشائية مستقلة فى أنفسها دون المعانى الحرفية .

(الثانية) : ان معانيها موجودة فى عالم الاعتبار ، فوعاؤها ذلك العالم دون المعانى الحرفية ، فان وعاءها عالم الاستعمال . وإلى ما ذكرناه من أن المعنى الحرفى إيجادى ، أشارت الرواية المنسوبة إلى أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام وهى : «أن الحرف ما أوجد معنى فى غيره » وقال (قده) : إن هذا التعريف أجود تعريفات الباب من حيث اشتماله على أركان المعانى الحرفية كلها .

وقد اتضح مما قدمناه أن المعانى إما إخطارية مستقلة بحد ذاتها فى عالم مفهوميتها ، وإما إيجادية غير مستقلة كذلك فى ذلك العالم فلا ثالث لهما ، فالاخطارية تلازم الاستقلالية بالذات ، والايجادية تلازم عدمها كذلك ، وعليه فحكمة الوضع دعت إلى وضع الأسماء للطائفة الأولى من المعانى ، ووضع الحروف والأدوات للطائفة الثانية منها ، لتكون رابطة بين الطائفة الأولى بعضها ببعض ، وبذلك يحصل الغرض من الوضع .

ومن هنا أجاد أهل العربية عندما عبروا فى مقام التفسير عن المفاهيم الحرفية بأن كلمة (فى) للظرفية ، ولم يقولوا بأن فى هى الظرفية ، كما هو ديدنهم فى مقام التعبير عن المفاهيم الاسمية وان تسامحوا من جهة عدم التصريح بالنسبة ، بأن يقولوا كلمة (فى) للنسبة .

ثم قال (قده) : يشبه المعانى الحرفية جميع ما يكون النظر فيه آلياً ، كتعظيم شخص لأجل تعظيم آخر ، أو إهانة شخص لأجل إهانة آخر ، وهكذا .

ويتلخص ما أفاده (قده) فى أمور :

الأول : أن المعنى الحرفى والاسمى متباينان بالذات والحقيقة ، ولا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد .

الثانى : أن المفاهيم الاسمية مفاهيم استقلالية بحد ذاتها وأنفسها ، والمفاهيم الحرفية مفاهيم غير استقلالية كذلك ، بل هى متقومة بغيرها ذاتاً وهوية .

الثالث : أن معانى الأسماء جميعاً معان اخطارية ومعانى الحروف معان إيجادية ولا يعقل أن تكون اخطارية كمعانى الأسماء وإلا لكانت مثلها فى الافتقار إلى وجود رابط يربطها بغيرها فيلزم أن يكون فى مثل قولنا : (زيد فى الدار) مفاهيم ثلاثة اخطارية : كمفهوم (زيد) ومفهوم (الدار) ومفهوم (الظرفية) دون أن تكون هناك رابطة بين هذه المفاهيم التى لا يرتبط بعضها ببعض ، فإذاً لا يتحقق التركيب ولا يصح الاستعمال لتوقفهما على وجود الرابط بين المفاهيم الاستقلالية ، ومن الواضح انه ليس إلا الحروف أوما يشبهها .

الرابع : أن حال المعانى الحرفية والمفاهيم الأدوية حال الألفاظ فى مرحلة الاستعمال ، فكما أن الألفاظ فى حال الاستعمال ملحوظة آلةً والمعانى ملحوظة استقلالا ، فكذلك المعانى الحرفية فانها فى مقام الاستعمال ملحوظة آلة والمعانى الاسمية ملحوظة استقلالا .

الخامس : أن جميع ما يكون النظر اليه آلياً يشبه المعانى الحرفية كالعناوين الكلية المأخوذة معرفات وآليات لموضوعات الأحكام أو متعلقاتها .

(أقول) : أما ما أفاده ـ قده ـ أولا وثانياً من أن المعنى الحرفى والاسمى متباينان بالذات والحقيقة ومن أن المعانى الاسمية مستقلة بحد ذاتها فى عالم المفهومية والمعانى الحرفية ليست كذلك . فى غاية الصحة والمتانة ، بل ولا مناص من الالتزام بذلك كما سيأتى بيانه عن قريب ـ إن شاء الله تعالى ـ .

وأما ما ذكره ـ قده ـ ثالثاً من أن معانى الأسماء إخطارية ومعانى الحروف

إيجادية ، ففيه أن المعانى الاسمية وإن كانت إخطارية تخطر فى الأذهان عند التكلم بألفاظها سواء كانت فى ضمن تركيب كلامى أم لم تكن ، إلا أن المعانى الحرفية والمفاهيم الأدوية ليست بإيجادية . وذلك لأن المعانى الحرفية وإن كانت غير مستقلة فى أنفسها ومتعلقة بالمفاهيم الاسمية بحد ذاتها وعالم مفهوميتها بحيث لم تكن لها أى استقلال فى أى وعاء فرض وجودها من ذهن أو خارج ، إلا أن هذا كله لا يلازم كونها إيجادية بالمعنى الذي ذكره - قده - لأن ربط الحروف بين المفاهيم الاسمية فى التراكيب الكلامية غير المربوطة بعضها ببعض ، إنما هو من جهة دلالتها على معانيها التى وضعت بازائها لا من جهة إيجادها المعاني الربطية فى مرحلة الاستعمال والتركيب الكلامى . مثلا كلمة (فى) فى قولهم : (زيد فى الدار) باعتبار دلالتها على معناها الموضوع له رابطة بين جزئى هذا الكلام غير المربوط أحدهما بالآخر ذاتاً ، لا أنها توجد الربط فى نفس ذلك التركيب ، ولا واقع له فى غير التركيب الكلامى ؛ فكما أن الأسماء تحكى عن مفاهيمها الاستقلالية فى حد أنفسها فى عالم مفهوميتها ، كذلك الحروف تحكى عن المفاهيم غير المستقلة كذلك .

فالكاشف فى مقام الاثبات عن تعلق قصد المتكلم فى مقام الثبوت بافادة المعانى الاستقلالية هو الأسماء ، والكاشف عن تعلق قصده كذلك بافادة المعانى غير الاستقلالية هو الحروف وما يحذو حذوها .

ونتيجة ذلك عدم الفرق بين الاسم والحرف إلا فى نقطة واحدة ، وهى أن المعنى الاسمى مستقل بحد ذاته في عالم المعنى وبذلك يكون إخطارياً ، والمعنى الحرفى غير مستقل كذلك فلا يخطر فى الذهن إلا بتبع معنى استقلالى ، وهذا لا يستلزم كونه إيجادياً .

ومن هنا يظهر فساد ما أفاده - قده - من أن المعنى إما إخطارى مستقل وإما إيجادى غير مستقل ولا ثالث لهما ، فالأول معنى إسمى والثانى معنى حرفى .

وتوضيح الفساد هو أن المعنى الحرفى وإن لم يكن إخطارياً فى نفسه لعدم

استقلاله فى نفسه إلا أنه ليس بإيجادى أيضاً لما قدمناه من أن له نحو ثبوت فى وعاء المفاهيم كالمعنى الاسمى .

وقد ظهر مما ذكرناه أمران :

الأول : بطلان القول بأن المعانى الحرفية والمفاهيم الأدوية إيجادية محضة وليس لها ثبوت فى أى وعاء ، إلا الثبوت فى ظرف الاستعمال ؛ وان المعانى الحرفية تساوى المعانى الاسمية فى أنها متقررة فى عالم المفهومية والتعقل .

الثانى : ان عدم استقلالية المعانى الحرفية فى حد أنفسها وتقومها بالمفاهيم الاسمية المستقلة لا يستلزم كونها إيجادية ، لامكان أن يكون المعنى غير مستقل فى نفسه ، ومع ذلك لا يكون إيجادياً .

وأما ما ذكره ـ قده ـ رابعاً : من أن المعانى الحرفية مغفول عنها فى حال الاستعمال ، دون المعاني الاسمية ، فلا أصل له أيضاً ، وذلك لأنهما من واد واحد من تلك الجهة ، فكما أن اللحاظ الاستقلالى يتعلق بافادة المعانى الاسمية عند الحاجة إلى إبرازها والتعبير عنها ، فكذلك يتعلق بالمفاهيم الحرفية من دون فرق بينهما فى ذلك ، بل كثيراً ما يتعلق اللحاظ الاستقلالى بالمعانى الحرفية ، وانما يؤتى بغيرها فى الكلام مقدمة لافادة تلك الخصوصية والتضييق ، فيقال فى جواب السائل عن كيفية مجيء زيد مع العلم بأصله : إنه جاء فى يوم كذا ؛ ومعه كيف يمكن القول بأن المعانى الحرفية ملحوظة آلة فى حال الاستعمال ، ومغفول عنها فى تلك الحال ؟

فقد تحصل مما بيناه : أن الفرق بين المعنى الحرفى والاسمى فى نقطة واحدة ، وهى استقلال المعنى بالذات فى الاسم وعدم استقلاله فى الحرف ، وأما من بقية الجهات فلا فرق بينهما أصلا .

وبذلك يتضح فساد ما أفاده ـ قده ـ من أن الفرق بينهما فى أركان أربعة : وتوضيح الفساد أن الأركان التى جعلها ملاك الفرق فى المقام كلها فاسدة .

أما الركن الأول : فلأنه يبتنى على المقابلة بين إيجادية المعانى وإخطاريتها ،

فنفى الأولى يستلزم إثبات الثانية . ولكنك عرفت أنه لا مقابلة بينهما أصلا ، ومعه لا يكون نفى الايجادية عن المعانى الحرفية مستلزماً لاخطاريتها ، فان ملاك إخطارية المعنى الاستقلال الذاتى ، فاذا كان كذلك يخطر فى الذهن عند التعبير عنه سواء كان فى ضمن تركيب كلامى أم لم يكن ، وملاك عدم الاخطارية عدم الاستقلال كذلك ، ولذا لا يخطر فى الذهن عند التكلم به منفرداً ، وهذا غير كونه إيجادياً وعليه فلا مقابلة بينهما .

وأما الركن الثانى وهو أنه لا واقع للمعانى الحرفية بما هى معان حرفية فى ما عدا التراكيب الكلامية ، فلما بيناه من أنها كالمعانى الاسمية ثابتة ومتقررة فى عالم المفهومية ، سواء استعملت الحروف والأدوات فيها أم لم تستعمل ، غاية الأمر لا استقلال لها بحسب الذات .

وأما الركن الثالث وهو الفرق بين الايجاد فى الانشاء والايجاد فى الحروف فيظهر فساده بما ذكرناه من أن معانيها ليست إيجادية ليكون الفرق بينهما مبتنياً على ما ذكره ـ قده ـ من أنه لا وعاء لها غير الاستعمال والتركيب الكلامى ، وهذا بخلاف الايجاد فى الانشاء فان له وعاءً مناسباً وهو عالم الاعتبار .

وأما الركن الرابع وهو أن حال المعانى الحرفية حال الألفاظ حين استعمالاتها فيتضح بطلانه أيضاً بما تقدم .

ثم إن من الغريب جداً أنه ـ قده ـ جعل هذا الركن هو الركن الوطيد فى المقام ، وذكر أن بانهدامه تنهدم الأركان كلها ، فان المعنى الحرفى لو كان ملتفتاً اليه لكان إخطارياً وكان له واقع غير التركيب الكلامى . وذلك لأنه مضافاً إلى ما بيناه من أن المعنى الحرفى كالمعنى الاسمى مقصود فى مقام التفهيم أن الملاك فى إخطارية المعنى استقلاليته بالذات كما عرفت لا الالتفات اليه واللحاظ الاستقلالى ، ضرورة أن الالتفات إلى المعنى لا يجعله إخطارياً ، إذا لم يكن مستقلا بحد ذاته ، بحيث كلما يطلق يخطر فى الذهن ولو كان وحده ولم يكن فى ضمن تركيب كلامى ، ومن هنا قلنا :

إن المعنى الحرفى مع كونه ملتفتاً اليه ، غير إخطارى لعدم استقلاله فى عالم مفهوميته.

وأما ما ذكره ـ قده ـ خامساً من أن جميع ما يكون النظر اليه آلياً يشبه المعانى الحرفية ، فيرد عليه :

أولاً ما ذكرناه الآن من أن النظر إلى المعنى الحرفى ، كالنظر إلى المعنى الاسمى استقلالى .

وثانياً : لو تنزلنا عن ذلك ، وسلمنا أن النظر اليه آلى ، إلا أنه لا يكون ملاكا لحرفية المعنى ، كما أن اللحاظ الاستقلالى لا يكون ملاك الإسمية بل ملاك المعنى الحرفى التبعية الذاتية ، وأنها تعليقية محضة وملاك الثانية الاستقلالية الذاتية وأنها بحد ذاتها غير متقومة بالغير .

وبتعبير آخر : أنه على المبنى الصحيح كما بنى ـ قده ـ عليه من أن المعنى الحرفى والاسمى ، متباينان بالذات والحقيقة لا يدور المعنى الحرفى والاسمى بما هما كذلك مدار اللحاظ الآلى والاستقلالى ، بداهة أن المعنى حرفى وإن لوحظ استقلالا وإسمى وإن لوحظ آلة ، لعدم كونهما متقومين بهما ليختلف باختلافهما .

(القول الثالث) : ما اختاره بعض مشايخنا المحققين ـ قدهم ـ من أن المعانى الحرفية والمفاهيم الأدوية عبارة عن النسب والروابط الخارجية التى ليس لها استقلال بالذات بل هى عين الربط لا ذات له الربط .

وأفاد فى وجه ذلك ما ملخصه : أن المعانى الحرفية ، تباين الاسمية ذاتاً بدون أن تشتركا فى طبيعى معنى واحد ، فان الفرق بين الاسم والحرف لو كان بمجرد اللحاظ الآلى والاستقلالى ، وكانا متحدين فى المعنى ، لكان قابلا لأن يوجد فى الخارج على نحوين ، كما يوجد فى الذهن كذلك ، مع أن المعانى الحرفية كأنحاء النسب والروابط لا توجد فى الخارج إلا على نحو واحد ، وهو الوجود لا فى نفسه .

وبيان ذلك أن الفلاسفة قد قسموا الوجود على أقسام أربعة :

(القسم الأول) : وجود الواجب ـ تعالى شأنه ـ ، فان وجوده فى نفسه

ولنفسه وبنفسه ـ يعنى أنه موجود قائم بذاته وليس بمعلول لغيره ـ فالكائنات التى يتشكل منها العالم بشتى ألوانها وأشكالها ، معلولة لوجوده ـ تعالى وتقدس ـ ، فانه سبب أعمق واليه تنتهى سلسلة العلل والأسباب بشتى أشكالها وأنحائها .

(القسم الثانى) : وجود الجوهر، وهو وجود فى نفسه ولنفسه ولكن بغيره ـ يعنى أنه قائم بذاته لكنه معلول لغيره ـ ولذا يقال: الجوهر مايوجد فى نفسه لنفسه.

(القسم الثالث) : وجود العرض ، وهو وجود فى نفسه ولغيره ـ يعنى أنه غير قائم بذاته بل متقوم بموضوع محقق فى الخارج وصفة له ـ ، فان وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه ، فلا يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع موجود فى العين ؛ ولذا يقال : العرض ما يوجد فى نفسه لغيره ، ويسمى ذلك الوجود بالوجود الرابطى فى الاصطلاح .

(القسم الرابع) : الوجود الرابط فى مقابل الوجود الرابطى ، وهو وجود لا فى نفسه ، فان حقيقة الربط والنسبة ، لا توجد فى الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية واستقلال لها أصلا ، فهى بذاتها متقومة بالطرفين لا فى وجودها ، وهذا بخلاف العرض فان ذاته غير متقومة بموضوعه ؛ بل لزوم القيام به ذاتى وجوده .

وقد استدلوا على ذلك ـ أى على الوجود الرابط فى مقابل الوجود الرابطى ـ: بأن كثيراً ما كنا نتيقن بوجود الجوهر والعرض ولكن نشك فى ثبوت العرض له ، ومن الواضح جداً أنه لايعقل أن يكون المتيقن بعينه هو المشكوك فيه ، بداهة استحالة تعلق صفة اليقين والشك بشىء فى آن واحد ، لتضادهما غاية المضادة ، وبذلك نستدل على أن للربط والنسبة وجوداً فى مقابل وجود الجوهر والعرض ، وهو مشكوك فيه دون وجودهما .

أما أن وجوده وجود لا فى نفسه ، فلأن النسبة والربط لو وجدت فى الخارج بوجود نفسى ، لزمه أن لا يكون مفاد القضية الحملية ثبوت شىء لشىء ، بل ثبوت

أشياء ثلاثة ، فيحتاج حينئذ إلى الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثة ، فاذا كانت موجوداً فى نفسه احتجنا إلى رابطة ، وهكذا إلى ما لا يتناهى .

ويترتب على ذلك : أن الأسماء موضوعة للماهيات القابلة للوجود المحمولى (الوجود فى نفسه) بجواهرها واعراضها على نحوين ، كما توجد فى الذهن كذلك ، والتى تقع فى جواب (ما هو) إذا سئل عن حقيقتها .

والحروف والأدوات موضوعة للنسب والروابط الموجودات لا فى أنفسها المتقومة بالغير بحقيقةذاتها لا بوجوداتها فقط ، ولا تقع فى جواب ما هو فان الواقع فى جواب ماهو ، ما كان له ماهية تامة ،ووجود الرابط سنخ وجود لا ماهية له ، ولذا لا يدخل تحت شيء من المقولات ، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات .

ومن هنا يظهر أن تنظير المعنى الحرفى والاسمى بالجوهر والعرض فى غير محله ، إذ العرض موجود فى نفسه لغيره .

ثم إن الحروف والأدوات ، لم توضع لمفهوم النسبة والربط فانه من المفاهيم الإسمية الاستقلالية فى عالم مفهوميتها ، وانما الموضوع لها الحروف ، واقع النسبة والربط ـ أى ما هو بالحمل الشائع نسبة وربط ـ الذى نسبة ذلك المفهوم اليه نسبة العنوان إلى المعنون لا الطبيعى وفرده ، فانه متحد معه ذهناً وخارجاً دون العنوان فانه لا يتعدى عن مرحلة الذهن إلى الخارج ، ومغاير للمعنون ذاتاً ووجوداً نظير مفهوم العدم ، وشريك البارى عز وجل ، واجتماع النقيضين ، بل مفهوم الوجود على القول باصالة الوجود ، فان نسبة هذه المفاهيم إلى واقعها نسبة العنوان إلى المعنون لا الطبيعى وافراده ، لأن تلك المفاهيم لا تتعدى عن مرحلة الذهن إلى الخارج ؛ ولأجل ذلك لا يصح حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعى ، فمفهوم النسبة والربط نسبة وربط بالحمل الأولى الذاتي ولا يكون كذلك بالحمل الشائع الصناعى ، فان ما كان بهذا الحمل نسبة وربط معنون هذا العنوان وواقعه .

ومن ثمة كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط والنسبة واقعه لا مفهومه فان

إرادته تحتاج إلى عناية زائدة ، كما هو الحال فى قولهم :(شريك البارى ممتنع) ، و(اجتماع النقيضين مستحيل) ، و(المعدوم المطلق لا يخبر عنه) ، فان المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الامور لا مفاهيمها فانها غير محكومة بها ، كيف وأنها موجودة وغير معدومة ولا ممتنعة .

تحصل مما ذكرناه : أن الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط مطلقاً سواء كانت بمفاد (هل المركبة) ، أم بمفاد (هل البسيطة) ، أم كانت من النسب الخاصة المقومة للاعراض النسبية ، ككون الشيء فى الزمان أو المكان ، أو نحو ذلك .

واما الموضوع بازاء مفاهيمها فهى الفاظ النسبة والربط ونحوهما من الاسماء ، المحكية عنها بتلك الالفاظ ، لا بالحروف والأدوات . هذا ملخص ما أفاده شيخنا المحقق ـ قدس سره ـ .

أقول : يقع الكلام هنا فى مقامين :

المقام الأول : فى ان للنسبة والربط وجود فى الخارج فى مقابل وجودى الجوهر والعرض ، أم لا ؟

المقام الثانى : على تقدير تسليم ان لها وجوداً ، فهل الحروف موضوعة لها؟

اما الكلام فى المقام الأول : فالصحيح هو انه لا وجود لها فى الخارج فى قبال وجود الجوهر أو العرض ، وان أصر على وجودها جماعة من الفلاسفة .

والوجه فى ذلك هو انه لا دليل على ذلك سوى البرهان المذكور وهو غير تام ، وذلك لان صفتى اليقين والشك وان كانتا صفتين متضادتين فلا يكاد يمكن أن تتعلقا بشيء فى آن واحد من جهة واحدة ، إلا ان تحققهما فى الذهن لا يكشف عن تعدد متعلقهما فى الخارج ، فان الطبيعى عين فرده ومتحد معه خارجاً ، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلقا لصفة اليقين والآخر متعلقاً لصفة الشك ، كما اذا علم إجمالا بوجود إنسان فى الدار ولكن شك فى انه زيد أو عمرو ، فلايكشف تضادهما عن تعدد متعلقيهما بحسب الوجود الخارجى ، فانهما موجودان بوجود

واحد حقيقة ، وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه الى الطبيعي متعلق لليقين ، ومن جهة انتسابه الى الفرد متعلق للشك . أو إذا أثبتنا ان للعالم مبدأ ، ولكن شككنا فى انه واجب او ممكن على القول بعدم استحالة التسلسل فرضاً ؛ أو أثبتنا أنه واجب ولكن شككنا فى أنه مريد أو لا ؟ الى غير ذلك مع ان صفاته ـ تعالى ـ عين ذاته خارجاً وعيناً كما أن وجوبه كذلك .

وما نحن فيه من هذا القبيل فان اليقين متعلق بثبوت طبيعي العرض للجوهر ، والشك متعلق بثبوت حصة خاصة منه له ، فليس هنا وجودان أحدهما متعلق لليقين والآخر للشك ، بل وجود واحد حقيقة مشكوك فيه من جهة ومتيقن من جهة اخرى .

تلخص : ان تضاد صفتى اليقين والشك لا يستدعى إلا تعدد متعلقهما فى افق النفس ، وأما فى الخارج عنه فقد يكون متعدداً وقد يكون متحداً .

وان شئت فقل : ان الممكن فى الخارج إما جوهر أو عرض ، وكل منهما زوج تركيبي ـ يعنى مركب من ماهية ووجود ـ ولا ثالث لهما ، والمفروض أن ذلك الوجود ـ أى الوجود الرابط ـ سنخ وجود لا ماهية له ، فلا يكون من أقسام الجوهر ولا من أقسام العرض ، والمفروض انه ليس فى الخارج موجود آخر لا يكون من أقسام الجوهر ولا العرض .

واما الكلام فى المقام الثانى على تقدير تسليم ان للنسبة والرابط وجوداً فى الخارج فى مقابل الجوهر والعرض ، فلا نسلم ان الحروف والأدوات موضوعة لها ، لما بيناه سابقاً من ان الألفاظ موضوعة لذوات المفاهيم والماهيات لا للموجودات الخارجية ولا الذهنية ، فان الاولى غير قابلة للاحضار فى الذهن وإلا فلا تكون بخارجية ، والثانية غير قابله للاحضار ثانياً ، فان الموجود الذهنى لا يقبل وجوداً ذهنياً آخر ، والمفروض ان الغرض من الوضع التفهيم والتفهم وهو لا يجتمع مع الوضع للموجود الذهنى أو الخارجى ، بل لابد أن يكون الوضع لذات المعنى

القابل لنحوين من الوجود .

وبتعبير آخر : ان اللفظ موضوع بازاء المعنى اللا بشرطى سواء كان موجوداً فى الخارج أم معدوماً ، ممكناً كان أو ممتنعاً . وقد يعبر عنه بالصور المرتسمة العلمية أيضاً ، وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون الحروف موضوعة لانحاء النسب والروابط ، لانها كما عرفت سنخ وجود لا ماهية لها فلا تكون قابلة للاحضار فى الذهن . وأما مفاهيم نفس النسب والروابط فهى من المفاهيم الاسمية وليست مما وضعت لها الحروف والأدوات .

هذا ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا امكان وضع اللفظ للموجود بما هو ، ولكننا نقطع بان الحروف لم توضع لانحاء النسب والروابط لصحة استعمالها بلا عناية فى موارد يستحيل فيها تحقق نسبة ما حتى بمفاد (هل البسيطة) فضلا عن المركبة ، فلا فرق بين قولنا : (الوجود للانسان ممكن) و (لله تعالى ضرورى) و (لشريك البارى مستحيل) فان كلمة اللام فى جميع ذلك تستعمل فى معنى واحد وهو تخصص مدخولها بخصوصية ما فى عالم المعنى على نسق واحد بلا عناية فى شىء منها وبلا لحاظ أية نسبة فى الخارج حتى بمفاد (كان التامة) فان تحقق النسبة بمفاد (كان التامة) انما هو بين ماهية ووجودها كقولك : « زيد موجود » . وأما فى الواجب تعالى وصفاته وفى الانتزاعيات والاعتبارات فلا يعقل فيها تحقق أية نسبة أصلا .

فالمتحصل مما ذكرناه : هو ان صحة استعمال الحروف فى موارد يستحيل فيها ثبوت أية نسبة خارجية كما فى صفات الواجب تعالى وغيرها من دون لحاظ أية علاقة ، تكشف كشفاً يقينياً عن ان الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط فى الخارج .

ومن هنا يظهر ان حكمة الوضع لا تدعو الى وضع الحروف لتلك النسب ، وانما تدعو الى وضعها لما يصح استعمالها فيه فى جميع الموارد . فهذا القول لو تم فانما يتم فى خصوص الجواهر والاعراض ، وما يمكن فيه تحقق النسبة بمفاد (هل

البسيطة) واما فى غير تلك الموارد فلا .

(القول الرابع) : ما عن بعض الأعاظم ـ قده ـ من ان الحروف والادوات وضعت للاعراض النسبية الإضافية كمقولة الأين والاضافة ونحوهما . وملخص ما افاده ـ قده ـ هو ان الموجود فى الخارج على أنحاء ثلاثة :

(النحو الاول) : ما يكون وجوده وجوداً لنفسه كالجوهر باصنافه .

(النحو الثانى) : ما يكون وجوده فى نفسه وجوداً لغيره كالاعراض التسع التى قد يعبر عن وجودها بالوجود الرابطى ، وهى على طائفتين :

إحداهما ما يحتاج فى تحققه الى موضوع واحد فى الخارج ويستغنى به ك (الكم) و (الكيف) ونحوهما .

والثانية : ما يحتاج فى تحققه الى موضوعين ليتقوم بهما كالعرض الأينى والاضافى وغير ذلك .

(النحو الثالث) : ما يكون وجوده لا فى نفسه كأنحاء النسب والروابط .

وعلى ذلك فنقول : ان الحاجة دعت العقلاء الى وضع الألفاظ التى تدور عليها الإفادة والإستفادة ؛ وبعد أن فحصنا وجدنا انهم وضعوا الأسماء للجواهر وعدة من الاعراض ، ووضعوا الهيئات من المركبات والمشتقات للنسب والروابط ووضعوا الحروف للاعراض النسبية الإضافية . فكلمة (فى) ـ مثلا ـ فى قولنا : « زيد فى الدار » تدل على العرض الأينى العارض على موضوعه كزيد ، والهيئة تدل على ربط هذا العرض بموضوعه وهكذا .

وان شئت قلت : ان المعاني منحصرة بالجواهر والاعراض وربطها بمحلها ولا رابع لها ؛ ومن المعلوم ان الحروف لم توضع للاولى ولا لبعض الأقسام الثانية لان الموضوع لها الاسماء ، ولا للثالثة لان الموضوع لها الهيئات ، فلا محالة تكون موضوعة للاعراض النسبية الاضافية . فكلمة (فى) وضعت للاين الظرفى ، وكلمة (من) للاين الابتدائى وهكذا . ولا فرق فى ذلك بين أقسام الحروف

مطلقاً من الداخل على المركبات الناقصة والداخل على المركبات التامة كحروف التمنى والترجى والتشبيه ونحوها .

والجواب عنه يظهر بما ذكرناه من الجواب عن القول الثالث . وتوضيح الظهور :

أولا انا نقطع بعدم كون الحروف موضوعة للاعراض النسبية الاضافية ، لصحة استعمالها فيما يستحيل فيـــه تحقق عرض نسبي كما فى صفات الواجب تعالى والاعتبارات والانتزاعيات ، فان العرض إنما هو صفة للموجود فى الخارج فلا يعقل تحققه بلا موضوع محقق خارجاً ، وعليه فيستحيل وجوده فى تلك الموارد .

وكيف كان فلا شبهة فى فساد هذا القول فان صحة استعمال الحروف فى الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عناية فى شيء منها ، تكشف كشفا قطعياً عن ان الموضوع لها المعنى الجامع الموجود فى جميع هذه الموارد على نحو واحد لا خصوص الاعراض النسبية الإضافية .

وثانياً : ان ذلك أفسد من القول السابق ، بل لا يترقب صدوره من مثله - قده - والوجه فيه هو ما بيناه من أن للاعراض التسع جميعاً مفاهيم مستقلة بحد ذاتها وانفسها فى عالم مفهوميتها من دون فرق بين الاعراض النسبية وغيرها غاية الامر ان الاعراض النسبية تتقوم فى وجودها بامرين ، وغير النسبية لا تتقوم إلا بموضوعها . وكيف فان الاعراض جميعاً موجودات فى انفسها وان كان وجودها لموضوعاتها .

وقد تلخص من ذلك : ان الحروف والادوات لم توضع للاعراض النسبية الاضافية ، بل الموضوع لها هى الأسماء ككلمة (الظرفية) و (الابتداء) و (الاستعلاء) ، ونحوها . هذا كله بالاضافة الى معانى الحروف .

واما ما ذكره - قده - بالاضافة الى معانى الهيئات وانها موضوعة لانحاء النسب والروابط ، فيرد عليه عين ما أوردناه على القول المتقدم من عدم الدليل على وجود النسبة فى الخارج فى مقابل وجود الجوهر أو العرض اولا ، وعدم وضع اللفظ

لها ثانياً ، وعدم ثبوتها فى جميع موارد استعمالاتها ثالثاً ، على تفصيل تقدم .

والنتيجة لحد الآن ظهور بطلان جميع الأقوال والآراء التى سبقت ، وعدم امكان المساعدة على واحد منها .

وعلى ذلك فيجب علينا ان نختار رأياً آخر فى مقابل هذه الآراء : التحقيق ان المعانى الحرفية والمفاهيم الأدوية ، وان كانت مرتكزة فى اذهان كل أحد ومعلومة لديه إجمالا ، ولذا يستعملها فيها عند الحاجة الى تفهيمها ، إلا ان الداعى الى البحث عنها فى المقام حصول العلم التفصيلى بها .

وبيان ذلك : ان الحروف والأدوات تباين الاسماء ذاتاً وحقيقة ولا اشتراك لها فى طبيعى معنى واحد . وقد تبين حكم هذه الناحية من مطاوى كلماتنا فيها وانه لا شبهة فى تباين المعنى الاسمى والحرفى بالذات فلا حاجة الى الاعادة والبيان .

ونتكلم فيها فعلا من ناحية اخرى بعد الفراغ عن تلك الناحية ، وهى ان المعانى الحرفية التى تباين الاسمية بتمام الذات ما هى ؟

فنقول : ان الحروف على قسمين : أحدهما ما يدخل على المركبات الناقصة والمعاني الافرادية (كمن) و (الى) و (على) ونحوها .

والثانى ما يدخل على المركبات التامة ومفاد الجملة كحروف النداء والتشبيه والتمنى والترجى وغير ذلك .

اما القسم الاول فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسمية فى عالم المفهوم والمعنى وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها ، ومع هذا لا نظر لها الى النسب والروابط الخارجية ولا الى الاعراض النسبية الاضافية ، فان التخصيص والتضييق انما هو فى نفس المعنى سواء كان موجوداً فى الخارج أم لم يكن .

توضيح ذلك ان المفاهيم الاسمية بكليتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها قابلة للتقسيمات الى غير النهاية باعتبار الحصص أو الحالات التى تحتها ، ولها اطلاق وسعة بالقياس الى هذه الحصص أو الحالات ، سواء كان الاطلاق بالقياس الى

الحصص المنوعة كاطلاق (الحيوان) مثلا بالاضافة الى انواعه التى تحته ، أو بالقياس الى الحصص المصنفة أو المشخصة كاطلاق (الانسان) بالنسبة الى أصنافه أو أفراده ، أو بالقياس الى حالات شخص واحد من كمه وكيفه وسائر اعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة على مر الزمن .

ومن البديهى ان غرض المتكلم فى مقام التفهيم والافادة كما يتعلق بتفهيم المعنى على اطلاقه وسعته كذلك قد يتعلق بتفهيم حصة خاصة منه فيحتاج ـ حينئذ ـ الى مبرز لها فى الخارج . وبما انه لا يكاد يمكن أن يكون لكل واحد من الحصص أو الحالات مبرزاً مخصوصاً لعدم تناهى الحصص والحالات بل عدم تناهى حصص أو حالات معنى واحد فضلا عن المعانى الكثيرة ، فلا محالة يحتاج الواضع الحكيم الى وضع ما يدل عليها ويوجب افادتها عند قصد المتكلم تفهيمها ، وليس ذلك إلا الحروف والادوات وما يشبهها من الهيئات الدالة على النسب الناقصة : كهيئات المشتقات وهيئة الاضافة والتوصيف ، فكل متكلم متعهد فى نفسه بانه متى ماقصد تفهيم حصة خاصة من معنى، ان يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو (القضية الحقيقية) لا بمعنى انه جعل بازاء كل حصة أو حالة حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو (الوضع الخاص والموضوع له الخاص) لما عرفت من انه غير ممكن من جهة عدم تناهى الحصص . فكلمة (فى) فى جملة : « الصلاة فى المسجد حكمها كذا » تدل على ان المتكلم اراد تفهيم حصة خاصة من الصلاة ، وفى مقام بيان حكم هـــذه الحصة لا الطبيعة السارية الى كل فرد . واما كلمتى الصلاة والمسجد فهما مستعملتان فى معناهما المطلق واللا بشرط بدون ان تدلا على التضييق والتخصيص اصلا

ومن هنا كان تعريف الحرف (بما دل على معنى قائم بالغير) من اجود التعريفات وأحسنها ، وموافق لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابق لما ارتكز فى الاذهان من ان المعنى الحرفى خصوصية قائمة بالغير وحالة له .

وان شئت فعبر : ان الاسماء بجواهرها واعراضها وغيرهما تدل على المعاني

المطلقة اللابشرطية ، ولا يدل شئ منها على تضييقات هذه المعانى وتخصيصاتها بخصوصيات ؛ فلا محالة انحصر ان يكون الدال عليها هو الحروف او ما يقوم مقامها . - مثلا - كلمة الدور موضوعة لمعنى جامع وسيع ودالة عليه ، ولكن قد يتعلق الغرض بتفهيم حصة خاصة منه وهى خصوص الحصة المستحيلة - مثلا - فاذا ما الذى يوجب افادتها ؟ وليس ذلك إلاّ الحرف أو ما يشبهه ، لعدم دال آخر - على الفرض - ، ونفس الكلمة لا تدل إلا على الطبيعى الجامع وهكذا .

وبكلمة واضحة ان وضع الحروف لذلك المعنى من نتائج وثمرات مسلكنا فى مسألة الوضع ، فان القول بالتعهد لا محالة يستلزم وضعها لذلك ؛ حيث عرفت ان الغرض قد يتعلق بتفهيم الطبيعى وقد يتعلق بتفهيم الحصة ، والمفروض انه لا يكون عليها دال ما عدا الحروف وتوابعها ، فلا محالة يتعهد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهيم حصة خاصة ، فلو قصد تفهيم حصة من طبيعى (الماء) - مثلا - كماء له مادة أو ماء البئر ، يبرزه بقوله : « ماكان له مادة لا ينفعل بالملاقاة » أو « ماء البئر معتصم » فكلمة اللام فى الأول وهيئة الاضافة فى الثانى تدلان على ان المراد من الماء ليس هو الطبيعة السارية الى كل فرد ، بل خصوص حصة منه .

ولا فرق فى ذلك بين ان تكون الحصص موجودة فى الخارج أو معدومة ، ممكنة كانت أو ممتنعة . ومن هنا يصح استعمالها فى صفات الواجب تعالى والانتزاعيات كالامكان والامتناع ونحوهما ، والاعتباريات كالاحكام الشرعية والعرفية بلا لحاظ عناية فى البين ، مع ان تحقق النسبة فى تلك الموارد حتى بمفاد (هل البسيطة) مستحيل. وجه الصحة هو أن الحروف وضعت لافادة تضييق المعنى فى عالم المفهومية مع قطع النظر عن كونه موجوداً فى الخارج أو معدوماً ، ممكناً كان أو ممتنعاً فانها على جميع التقادير تدل على تضييقه وتخصيصه بخصوصية ما على نسق واحد ؛ فلا فرق بين قولنا : « ثبوت القيام لزيد ممكن » و « ثبوت القدرة لله تعالى

ضرورى ، و « ثبوت الوجود لشريك البارى ممتنع » فكلمة (اللام) فى جميع ذلك استعملت فى معنى واحد وهو تخصص مدخولها بخصوصية ما فى عالم المعنى بلا نظر لها الى كونه محكوماً بالامكان فى الخارج أو بالضرورة أو بالامتناع ، فان كل ذلك أجنبي عن مدلولها ؛ ومن هنا يكون استعمالها فى الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عناية فى شئ منها .

نعم انها تحدث الضيق فى مقام الاثبات والدلالة ، وإلا لبقيت المفاهيم الاسمية على اطلاقها وسعتها ، وهذا غـــير كون معانيها إيجادية ، وكم فرق بين الايجادية بهذا المعنى والايجادية بذلك المعنى ! وأما بحسب مقام الثبوت فهى تكشف عن تعلق قصد المتكلم بافادة ضيق المعنى الاسمى ، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلا الضيق فى عالم المفهومية من دون لحاظ نسبة خارجية حتى فى الموارد الممكنة كما فى الجواهر والاعراض فضلا عما يستحيل فيه تحقق نسبة ما كما فى صفات الواجب تعالى وما شاكلها .

وعلى الجملة حيث ان الاغراض تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والحالات فالمستعملين بمقتضى تعهداتهم النفسانية يتعهدون ان يتكلموا بالحروف أو ما يشبهها عند تعلق اغراضهم بتفهيم حصص المعانى وتضييقاتها ؛ فلو ان احداً تعلق غرضه بتفهيم الصلاة الواقعة بين زوال الشمس وغروبها يبرزه بقوله : « الصلاة فيما بين الحدين حكمها كذا » وهكذا .

وملخص ما ذكرناه فى المقام هو أن المفاهيم الإسمية وإن كان بعضها أوسع من بعضها الآخر مثلا مفهوم (الممكن) أوسع من مفهوم (الوجود) وهو أوسع من مفهوم الجوهر ، وهكذا إلى أن ينتهى إلى مفهوم لا يكون تحته مفهوم آخر ، ولكل واحد منها لفظ مخصوص يدل عليه عند الحاجة إلى تفهيمه إلا أن حصصها أو حالاتها غير المتناهية ، لم يوضع بازاء كل واحدة منها لفظ خاص كى يدل عليها عند الحاجة وذلك لعدم تناهيها ، فإذاً ما هو الذى يوجب إفادتها فى الخارج ؟

وليس ذلك إلا الحروف أوما يشبهها بالتقريب الذى قدمناه من أن الواضع تعهد بذكر حرف خاص عند قصد تفهيم حصة خاصة من المعنى ، ففى كل مورد قصد ذلك جعل مبرزه حرفاً من الحروف على اختلاف الموارد والمقامات .

يتلخص نتيجة ما ذكرناه فى أمور :

الأمر الأول : ان المعانى الحرفية تباين الإسمية ذاتاً ولا اشتراك لها فى طبيعى معنى واحد ، فانها متدليات بها بحد ذاتها وهى مستقلات فى أنفسها ولا جامع بين الأمرين أصلا .

الأمر الثانى : ان معانيها ليست بايجادية ، ولا بنسبة خارجية ، ولا باعراض نسبية إضافية ، بل هى عبارة عن تضييقات نفس المعانى الإسمية فى عالم المفهومية وتقييداتها بقيود خارجة عن حقائقها بلا نظر إلى أنها موجودة فى الخارج أو معدومة ممكنة أو ممتنعة . ومن هنا قلنا : إن استعمالها فى الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد .

والذى دعانى إلى اختيار ذلك القول أسباب أربعة :

(السبب الأول) : بطلان سائر الأقوال والآراء .

(السبب الثانى) : ان المعنى الذى ذكرناه مشترك فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد ، وليس فى المعانى الأخر ما يكون كذلك كما عرفت .

(السبب الثالث) : ان ما سلكناه فى باب الوضع من أن حقيقة الوضع هى : (التعهد والتبانى) ينتج الالتزام بذلك القول لا محالة ، ضرورة ان المتكلم إذا قصد تفهيم حصة خاصة فبأى شيء يبرزه إذ ليس المبرز له إلا الحرف أوما يقوم مقامه .

(السبب الرابع) : موافقة ذلك للوجدان ومطابقته لما ارتكز فى الأذهان ، فان الناس يستعملونها لإفادة حصص المعانى وتضييقاتها فى عالم المعنى ، غافلين عن وجود تلك المعانى فى الخارج أو عدم وجودها وعن إمكان تحقق النسبة بينها أوعدم

إمكانها . ودعوى اعمال العناية فى جميع ذلك يكذبها صريح الوجدان والبداهة كما لا يخفى ؛ فهذا يكشف قطعياً عن أن الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غيره .

الأمر الثالث : ان معانيها جميعاً حكائية ومع ذلك لا تكون إخطارية ، لأن ملاك إخطارية المعنى الإستقلالية الذاتية فى عالم المفهوم والمعنى وهى غير واجدة لذلك الملاك ، وملاك حكائية المعنى نحو من الثبوت فى عالم المعنى هى واجـــدة له فلاملازمة بين عدم كونها إخطارية وكونها إيجادية كما عن شيخنا الأستاذ - قده - .

الأمر الرابع : فى نقاط الامتياز بين رأينا وسائر الآراء :

يمتاز رأينا عن القول بأن معانى الحروف إيجادية فى نقطة واحدة وهى أن المعنى الحرفى على ذلك الرأي ليس له واقع فى أى وعاء ما عدا التراكيب الكلامية ، وأما على رأينا فله واقع وهو عالم المفهوم وثابت فيه كالمعنى الإسمى ، غاية الأمر بثبوت تعلق لا استقلالى .

ويمتاز عن القول بأن الحروف وضعت بازاء النسب والروابط فى نقطة واحدة أيضاً وهى أن المعنى الحرفى على ذلك الرأى سنخ وجود خارجى وهو وجود لا فى نفسه ولذا يختص بالجواهر والاعراض ولا يعم الواجب والممتنع ؛ وأما على رأينا فالمعنى الحرفى سنخ مفهوم ثابت فى عالم المفهومية ويعم الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد .

ويمتاز عن القول بأن الموضوع لها الحروف هى الاعراض النسبية فى نقطتين:

(النقطة الأولى) : ان المعنى الحرفى على ذلك الرأى مستقل بالذات ، وأما على رأينا فهو غير مستقل بالذات .

(النقطة الثانية) : ان المعنى الحرفى على ذلك الرأى سنخ معنى يخص الجواهر والاعراض ولا يعم غيرهما واما على رأينا فهو سنخ معنى يعم الجميع . هذا تمام الكلام فى القسم الأول من الحروف .

واما القسم الثانى من الحروف وهو ما يدخل على المركبات التامة أو ما فى حكمها - كمدخول حرف (النداء) فانه وإن كان مفرداً إلا أنه يفيد فائدة تامة -

فحاله حال الجمل الانشائية . بيان ذلك أن الجمل على قسمين : أحدهما إنشائية والثانى خبرية ، والمشهور بينهم أن الأولى موضوعة لايجاد المعنى فى الخارج ؛ ومن هنا فسروا الانشاء بايجاد ما لم يوجد . والثانية موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة فى الواقع أو نفيها عنه .

والصحيح ـ على ما سيأتى بيانه ـ أن الجملة الانشائية وضعت للدلالة على قصد المتكلم إبراز أمر نفسانى غير قصد الحكاية عند إرادة تفهيمه . والجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن الواقع ثبوتاً أو نفياً .

توضيح ذلك : ان هذا القسم من الحروف كالجملة الانشائية ، بمعنى أنه وضع للدلالة على قصد المتكلم إبراز أمر نفسانى غير قصد الحكاية عند قصد تفهيمه ؛ فحروف النداء كـ (يا) ـ مثلا ـ وضعت لابراز قصد النداء وتوجيه المخاطب اليه ؛ وحروف الاستفهام موضوعة لابراز طلب الفهم ؛ وحروف التمنى موضوعة لابراز التمنى ؛ وحروف الترجى موضوعة لابراز الترجى وكذا حروف التشبيه ونحوها .

وبتعبير آخر : أن وضع هذا القسم من الحروف لذلك المعنى أيضاً من نتائج وثمرات مسلكنا فى مسألة الوضع ، فان لازم القول بالتعهد والإلتزام هو تعهد كل متكلم بأنه متى ما قصد تفهيم معنى خاص تكلم بلفظ مخصوص ، فاللفظ مفهم له ودال على أنه أراد تفهيمه به ، فلو قصد تفهيم (التمنى) يتكلم بلفظ خاص وهو كلمة (ليت) ، ولو قصد تفهيم (الترجى) يتكلم بكلمة (لعل) وهكذا . فالواضع تعهد ذكر هذا القسم من الحروف عند إرادة إبراز أمر من الأمور النفسانية من التمنى والترجى ونحوهما .

ومن هنا يظهر بطلان ما عن شيخنا الأستاذ ـ قده ـ من أن معانى هذه الحروف أيضاً إيجادية . ووجهه ما تبين لك من أن معانيها ثابتة فى عالم المفهومية كمعانى الجمل الانشائية ؛ ولا فرق بينهما من هذه الجهة . فالنتيجة هى : أن حال هذا

القسم من الحروف حال الجمل الانشائية ، كما أن القسم الأول منها حاله حال الهيئات الناقصة . هذا تمام الكلام فى المقام الأول .

واما الكلام فى المقام الثاني وهو : (أن الموضوع له فى الحروف عام أو خاص ؟) فيتضح مما بيناه فى المقام الأول ، فان نتيجة ذلك أن الموضوع له فيها خاص والوضع عام . اما فى الطائفة الأولى فلأنها لم توضع بازاء مفاهيم التضييقات والتحصصات لأنها من المفاهيم الاسمية الاستقلالية فى عالم مفهوميتها ، بل لواقعها وحقيقتها - أى ما هو بالحمل الشائع تضييق وتحصص - ومفاهيمها ليست بهذا الحمل تضييقاً وإن كان لذلك بالحمل الأولى الذاتى . نعم لابد من أخذ تلك المفاهيم بعنوان المعرف والآلة للحاظ أفرادها ومصاديقها إجمالا حتى يمكن الوضع بازائها .

وبتعبير آخر : انه كما لا يمكن أن يكون وضعها خاصاً كالموضوع له لما تقدم من أن حصص المعنى الواحد غير متناهية فضلا عن المعانى الكثيرة ، فلا يمكن تصور كل واحد منها على وجه التفصيل ، كذلك لا يمكن أن يكون الموضوع لها عاماً كالوضع ، فانه لا يعقل ذلك إلا أن توضع لمفاهيم الحصص والتضييقات ؛ والمفروض أنها من المفاهيم الاسمية وليست من المعاني الحرفية فى شيء ، ولا جامع مقولى بين أفراد التضييق وأنحائه لتوضع بازائه ، فلابد حينئذ من أن نلتزم بكون الموضوع له فيها خاصاً والوضع عاماً ، بأن نقول : إن كل واحد من هذه الحروف موضوع لسنخ خاص من التضييق فى عالم المعنى ، فكلمة (فى) لسنخ من التضييق (وهو سنخ التضييق الأينى) ؛ وكلمة (على) لسنخ آخر منه (وهو سنخ التضييق الاستعلائى ؛ وكلمة (من) لسنخ ثالث منه (وهو سنخ التضييق الابتدائي) وهكذا سائر هذه الحروف .

ومن هنا يظهر أن الموضوع له فى الهيئات الناقصة كهيئات المشتقات وهيئة الإضافة والتوصيف أيضاً من هذا القبيل - يعنى أن الوضع فيها عام والموضوع له خاص - لما عرفت من عدم الفرق بينها وبين هذا القسم من الحروف - أصلا - .

واما القسم الثانى منها فأيضاً كذلك . ضرورة أن الحروف فى هذا القسم لم توضع لمفهوم التمنى والترجى والتشبيه ونحوه ، لأنها من المفاهيم الاسمية الاستقلالية.

على أن لازمه أن تكون كلمة لعل مرادفاً للفظ الترجى ، وكلمة ليت مرادفاً للفظ التمنى ، وهكذا ، وهو باطل يقيناً ، كما أنها لم توضع بازاء مفهوم إبراز هذه المعانى ، فانه أيضاً من المفاهيم الاسمية ، بل وضعت لما هو بالحمل الشائع إبراز للتمنى والترجى والاستفهام ونحو ذلك ، ولا جامع ذاتي بين مصاديق الابراز وأفراده ليكون موضوعاً بازاء ذلك الجامع ، ولأجل ذلك فى هذا القسم أيضاً يكون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً بمعنى أن الواضع تصور مفهوماً عاماً كابراز التمنى ـ مثلا ـ فوضع كلمة ليت بازاء أفراده ومصاديقه ، وتعهد بأنه متى ما قصد تفهيم التمنى يتكلم بكلمة (ليت) ، وهكذا . هـذا تمام الكلام فى تحقيق المعانى الحرفية والمفاهيم الأدوية وما يشبهها .

الانشاء والاخبار

قال المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ بعدما اختار أن المعنى الحرفى والاسمى متحدان بالذات والحقيقة ومختلفان باللحاظ الآلى والاستقلالى :« لايبعد أن يكون الاختلاف بين الانشاء والخبر أيضاً من هذا القبيل بمعنى أن طبيعى المعنى الموضوع له واحد فيهما والاختلاف بينهما انما هو فى الداعى فانه فى الانشاء قصد إيجاد المعنى ، وفى الخبر قصد الحكاية عنه ، وكلاهما خارجان عن حريم المعنى » .

توضيح ذلك : أن الصيغ المشتركة كصيغة (بعت وملكت وقبلت) ونحوها تستعمل فى معنى واحد مادة وهيئة فى مقام الاخبار والانشاء .

أما بحسب المادة فظاهر لأن معناها الطبيعي اللا بشرط وهي تستعمل في ذلك الطبيعي دائماً سواء كانت الهيئة الطارئة عليها تستعمل في مقام الاخبار أو الانشاء .

واما بحسب الهيئة فلأنها تستعمل في نسبة إيجاد المادة إلى المتكلم في كلا المقامين غاية الأمر أن الداعي في مقام الانشاء إنما هو إيجادها في الخارج وفي مقام الاخبار الحكاية عنها ، فالاختلاف بينهما في الداعي لا في المستعمل فيه .

وإن شئت قلت : إن العلقة الوضعية في أحدهما غير العلقة الوضعية في الثاني فانها في الجمل الانشائية تختص بما إذا قصد المتكلم إيجاد المعنى في الخارج ، وفي الجمل الخبرية تختص بما إذا قصد الحكاية عنه (١) .

(أقول) : ما ذكره ـ قده ـ مبني على ما هو المشهور بينهم ، بل المتسالم عليه من أن الجمل الخبرية موضوعة لثبوت النسبة في الخارج أو عدم ثبوتها فيه ، فان طابقت النسبة الكلامية النسبة الخارجية فصادقة وإلا فكاذبة ، وإن الجمل الانشائية

(١) — وقد أورد عليه بعض الأعاظم ـ قده ـ على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه: من أن لازم تقوم الانشاء بقصد الإيجاد وتقوم الخبر بقصد الحكاية أن يكون الكلام الصادر من المتكلم إذا لم يقصد به أحد الأمرين لا إنشاء ولا خبراً . وهذا فاسد لانحصار الكلام الذي يصح السكوت عليه فيهما وإن لم يكن قاصداً لأحدهما . هذا أولا .

وثانياً لزوم تعلق القصد بالقصد في مقام الإنشاء والإخبار ، لأنهما فعلان اختياريان محتاجان إلى القصد . والمفروض أن هنا قصداً سابقاً عليه مقوماً لهما فيلزم تعلقه به ، وهذا خلاف الوجدان والبرهان .

ولكن لا يمكن المساعدة عليه فلأن ما ذكره أولا يرد عليه أن الكلام المفيد الذي يصح السكوت عليه لا ينفك عن قصد الحكاية أو الإنشاء كما هو ظاهر .

ويرد على ما ذكره ثانياً أنه مبني على أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فان المعنى الموضوع له على ما هو عليه من الإطلاق والسعة من دون تقييده بقصد الحكاية والإيجاد ، بل هي مأخوذة في العلقة الوضعية بمعنى أنها تقيدت في الإنشاء بقصد الإيجاد في مقام الاستعمال ، وبقصد الحكاية في الاخبار .

موضوعة لايجاد المعنى فى الخارج الذى يعبر عنه بالوجود الانشائى ، كما صرح ـ قده ـ به فى عدة من الموارد وقال ان الوجود الانشائى نحو من الوجود ، ولذا لا تتصف بالصدق أو بالكذب ، فانه على هذا لا مانع من أن يكون المعنى واحداً فى كلتا الجملتين ، وكان الاختلاف بينهما من ناحية الداعى الى الإستعمال .

(اقول) ـ يقع الكلام هنا فى مقامين :

المقام الأول ـ فى الجملة الخبرية .

والمقام الثانى ـ فى الجملة الانشائية .

اما الكلام فى المقام الأول ـ فالصحيح هو ان الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والأخبار عن الثبوت أو النفى فى الواقع ، ولم توضع للدلالة على ثبوت النسبة فى الواقع أو نفيها عنه ، وذلك لسببين :

(السبب الأول) ـ انها لا تدل على ثبوت النسبة خارجاً أو على عدم ثبوتها ولو ظناً مع قطع النظر عن حال المخبر وعن القرائن الخارجية ، مع ان دلالة اللفظ لا تنفك عن مدلوله الوضعى بقانون الوضع ، وإلا لم يبق للوضع فائدة ، فاذا فرضنا ان الجملة بما هى لا تدل على تحقق النسبة فى الواقع ولا كاشفية لها عنه ـ اصلا ـ حتى ظناً ، فما معنى كون الهيئة موضوعاً لها ، بل يصبح ذلك لغواً فلا يصدر من الواضع الحكيم . نعم انها وان كانت عند الإطلاق توجب تصور الثبوت أو النفى فى الواقع ، إلا انه ليس مدلولا للهيئة ، فان التصور لا يكون مدلولا للجملة التصديقية بالضرورة . وعلى الجملة ان قانون الوضع والتعهد يقتضى عدم تخلف اللفظ عن الدلالة على معناه الموضوع له فى نفسه فلو كانت الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على النسبة الخارجية لدلت عليها لا محالة .

(السبب الثانى) ـ ان الوضع على ما سلكناه عبارة عن التعهد والالتزام النفسانى ، ومقتضاه تعهد كل متكلم من أهل أى لغة انه متى ما قصد تفهيم معنى خاص ان يتكلم بلفظ مخصوص ، فاللفظ مفهم له ودال على ان المتكلم اراد تفهيمه بقانون

الوضع ، ومن الواضح ان التعهد والإلتزام لا يتعلقان إلا بالفعل الاختيارى ، اذ لا معنى للتعهد بالاضافة الى امر غير اختيارى ؛ وبما ان ثبوت النسبة أو نفيها فى الواقع خارج عن الإختيار فلا يعقل تعلق الإلتزام والتعهد به ، فالذى يمكن ان يتعلق الإلتزام به هو ابراز قصد الحكاية فى الأخبار وابراز أمر نفسانى غير قصد الحكاية فى الانشاء لانهما امران اختياريان داعيان الى التكلم باللفظ فى الجملة الخبرية والانشائية .

اذا عرفت ذلك فنقول : على ضوء هذا البيان قد اصبحت النتيجة ان الجملة الخبرية لم توضع للدلالة على ثبوت النسبة فى الخارج أو نفيها عنه ، بل وضعت لابراز قصد الحكاية والأخبار عن الواقع ونفس الأمر .

وتوضيح ذلك على وجه أبسط : هو أن الانسان لما كان محتاجاً فى تنظيم حياته (المادية والمعنوية) الى آلات بها يبرز مقاصده واغراضه ، والإشارة ونحوها لا تفى بجميع موارد الحاجة فى المحسوسات فضلا عن المعقولات فلا مناص من التعهد والمواضعة بجعل الفاظ خاصة مبرزة لها فى موارد الحاجة ودالة على ان الداعى الى ايجاد تلك الالفاظ ارادة تفهيمها ؛ وعليه فالجملة الخبرية بمقتضى تعهد الواضع بانه متى ما قصد الحكاية عن الثبوت أو النفى فى الواقع أن يتكلم بها ، تدل على ان الداعى الى ايجادها ذلك ، فتكون بنفسها مصداقا للحكاية ، وهذه الدلالة لا تنفك عنها حتى فيما اذا لم يكن المتكلم فى مقام التفهيم والافادة فى مقام الثبوت والواقع اذا لم ينصب قرينة على الخلاف فى مقام الاثبات ، غاية ما فى الباب ان تكلمه حينئذ يكون على خلاف مقتضى تعهده والتزامه ؛ واما الدلالة فهى موجودة لا محالة ويكون كلام المتكلم حجة عليه ببناء العقلاء من جهة التزامه وتعهده .

نعم تنتفى هذه الدلالة فيما اذا نصب قرينة على الخلاف ، كما اذا نصب قرينة على انه فى مقام الإرشاد ، أو السخرية ، أو الاستهزاء ، او الهزل ، أو فى مقام تعداد الجمل وذكرها من باب المثال ، فان الجملة حينئذ لا تدل على قصد الحكاية

عن الواقع ؛ بل تدل على ان الداعى الى ايجادها امر آخر غير قصد الحكاية .

ويترتب على ما ذكرناه ان الجملة الخبرية من جهة الدلالة الوضعية لا تتصف بالصدق أو الكذب ، فانها ثابتة على كلا تقديرى الصدق والكذب ، فقولنا « زيد عادل » يدل على ان المتكلم فى مقام قصد الحكاية عن ثبوت العدالة لزيد ، اما انه مطابق للواقع أو غير مطابق فهو اجنبى عن دلالته على ذلك بالكلية .

ومن هنا يظهر انه لا فرق بينها وبين الجمل الانشائية فى الدلالة الوضعية ، فكما ان الجملة الإنشائية لا تتصف بالصدق أو الكذب ، بل انها مبرزة لأمر من الامور النفسانية ، فكذلك الجملة الخبرية فانها مبرزة لقصد الحكاية عن الواقع نفياً أو اثباتاً ، حتى فيما اذا علم المخاطب كذب المتكلم فى اخباره ؛ فالجملة الانشائية والإخبارية تشتركان فى أصل الإبراز والدلالة على أمر نفسانى ، وانما الفرق بينهما فى ما يتعلق به الابراز ، فانه فى الجملة الانشائية امر نفسانى لا تعلق له بالخارج ، ولذا لا يتصف بالصدق أو الكذب ؛ بل يتصف بالوجود أو العدم ، وفى الجملة الخبرية امر متعلق بالخارج فان طابقه فصادق وإلا فكاذب .

ومن هنا يتضح ان المتصف بالصدق والكذب انما هو مدلول الجملة لا نفسها ، واتصاف الجملة بهما انما هو بتبع مدلولها وبالعرض والمجاز ، ولذا لو امكن فرضاً الحكاية عن شئ بلا دال عليها فى الخارج لكانت الحكاية بنفسها متصفة بالصدق أو الكذب لا محالة .

ومما ذكرنا ظهر انه لا فرق فى ابراز الحكاية بين اللفظ وغيره من الاشارة او الكتابة أو نحوهما ، فان كل ذلك بالإضافة الى إبراز الحكاية فى الخارج على نسق واحد ؛ كما انه لا فرق فى ذلك بين الجملة الاسمية والفعلية .

ثم ليعلم ان مرادنا من الخارج هو واقع نفس الأمر المقابل للفرض والتقدير أعم من الخارج والذهن ، بل كل وعاء مناسب لثبوت النسبة وعدمها ، فان موارد استعمالات الجملة الخبرية كما عرفت لا تنحصر بالجواهر والاعراض ، بل تعم

الواجب والممكن والممتنع والامور الإعتبارية على نحو واحد ، هذا تمام الكلام فى تحقيق معنى الجملة الخبرية .

واما الكلام فى المقام الثانى فالصحيح هو ان الجملة الإنشائية موضوعة لابراز أمر نفسانى غير قصد الحكاية ولم توضع لايجاد المعنى فى الخارج . والوجه فى ذلك هو انهم لو أرادوا بالإيجاد الايجاد التكوينى كايجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروريات التى لا تقبل النزاع ، بداهة ان الموجودات الخارجية بشتى أشكالها وأنواعها ، ليست مما توجد بالإنشاء ، كيف والالفاظ ليست واقعة فى سلسلة عللها وأسبابها كى توجد بها .

وان ارادوا به الإيجاد الإعتبارى كايجاد الوجوب والحرمة أو الملكية والزوجية وغير ذلك ، فيرده انه يكفى فى ذلك نفس الاعتبار النفسانى من دون حاجة الى اللفظ والتكلم به ، ضرورة ان اللفظ فى الجملة الإنشائية لا يكون علة لإيجاد الامر الاعتبارى ، ولا واقعاً فى سلسلة علته ، فانه يتحقق بالاعتبار النفسانى ، سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن ؟

نعم اللفظ مبرز له فى الخارج لا انه موجد له ، فوجوده بيد المعتبر وضعاً ورفعاً فله ان يعتبر الوجوب على ذمة أحد وله ان لا يعتبر وله ان يعتبر ملكية مال لشخص وله ان لا يعتبر ذلك وهكذا .

واما الإعتبارات الشرعية أو العقلائية فهى وان كانت مترتبة على الجمل الانشائية ، إلا ان ذلك الترتب انما هو فيما اذا قصد المنشىء معانى هذه الجمل بها لا مطلقاً ، والمفروض فى المقام ان الكلام فى تحقيق معانيها ، وفيما يترتب عليه تلك الاعتبارات .

وبتعبير آخر ان الجمل الإنشائية وان كانت مما يتوقف عليها فعلية تلك الإعتبارات وتحققها خارجاً ، ولكن لا بما انها الفاظ مخصوصة ، بل من جهة انها استعملت فى معانيها .

على ان فى كل مورد من موارد الانشاء ليس فيه اعتبار من العقلاء أو من الشرع ، فان فى موارد انشاء التمنى والترجى والاستفهام ونحوها ليس اىّ اعتبار من الاعتبارات لا من الشارع ولا من العقلاء ، حتى يتوصل بها الى ترتبه فى الخارج

اذا عرفت ذلك فنقول : قد ظهر مما قدمناه ان الجملة الإنشائية ـ بناء على ما بيناه من ان الوضع عبارة عن التعهد والإلتزام النفسانى ـ موضوعة لابراز أمر نفسانى خاص ، فكل متكلم متعهد بانه متى ما قصد ابراز ذلك يتكلم بالجملة الإنشائية ـ مثلا ـ اذا قصد ابراز اعتبار الملكية يتكلم بصيغة بعت أو ملكت ، وإذا قصد ابراز اعتبار الزوجية يبرزه بقوله زوجت او انكحت ، واذا قصد ابراز اعتبار كون المادة على عهدة المخاطب يتكلم بصيغة إفعل ونحوها وهكذا .

ومن هنا قلنا انه لا فرق بينها وبين الجملة الخبرية فى الدلالة الوضعية والابراز الخارجى ، فكما انها مبرزة لاعتبار من الإعتبارات كالملكية والزوجية ونحوهما ، فكذلك تلك مبرزة لقصد الحكاية والأخبار عن الواقع ونفس الأمر .

فتحصل مما ذكرناه انه لا وجه لما ذكره المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ من ان طبيعى المعنى فى الإنشاء والأخبار واحد ، وإنما الاختلاف بينهما من ناحية الداعى الى الاستعمال ، فانك عرفت اختلاف المعنى فيهما ، فانه فى الجملة الخبرية شئ وفى الجملة الانشائية شىء آخر .

ومما يؤكد ما ذكرناه انه لو كان معنى الانشاء والأخبار واحداً بالذات والحقيقة ، وكان الإختلاف بينهما من ناحية الداعى ، كان اللازم أن يصح استعمال الجملة الاسمية فى مقام الطلب كما يصح استعمال الجملة الفعلية فيه ، بان يقال المتكلم فى الصلاة معيد صلاته ، كما يقال انه يعيد صلاته أو انه إذا تكلم فى صلاته اعاد صلاته ، مع انه من أفحش الاغلاط ، ضرورة وضوح غلطية استعمال «زيد قائم» فى مقام طلب القيام منه ؛ فانه مما لم يعهد فى أى لغة من اللغات .

نعم يصح انشاء المادة بالجملة الاسمية ، كما فى جملة « انت حر فى وجه الله » او « هند طالق » ، ونحو ذلك .

اسماء الاشارة والضمائر

قال صاحب الكفاية - قده - يمكن ان يقال ان المستعمل فيه فى اسماء الاشارة والضمائر ونحوهما ايضاً عام ، وان تشخصه انما جاء من قبل طور استعمالها ، حيث ان اسماء الإشارة وضعت ليشار بها الى معانيها ، وكذا بعض الضمائر وبعضها ليخاطب بها المعنى ، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى ، فدعوى ان المستعمل فيه فى مثل هذا وهو واياك إنما هو المفرد المذكر ، وتشخصه إنما جاء من قبل الإشارة والتخاطب بهذه الإلفاظ اليه ، فان الاشارة والتخاطب لا يكاد يكون إلا الى الشخص أو معه غير مجازفة . انتهى .

والتحقيق انا لو سلمنا اتحاد المعنى الحرفى والاسمى ذاتاً وحقيقـــة ، واختلافهما باللحاظ الآلى والإستقلالى لم نسلم ما افاده - قده - فى المقام ، والوجه فيه هو ان لحاظ المعنى فى مرحلة الاستعمال مما لابد منه ولا مناص عنه ، ضرورة ان الاستعمال فعل اختيارى للمستعمل فيتوقف صدوره على تصور اللفظ والمعنى ، وعليه فللواضع ان يجعل العلقة الوضعية فى الحروف بما اذا لوحظ المعنى فى مقام الاستعمال آلياً ، وفى الاسماء بما اذا لوحظ المعنى استقلالا ، ولا يلزم على الواضع ان يجعل لحاظ المعنى آلياً كان أو إستقلالياً قيداً للموضوع له ، بل هذا لغو وعبث بعد ضرورة وجوده ، وانه فى مقام الاستعمال مما لابد منه .

وهذا بخلاف اسماء الاشارة والضمائر ونحوهما ، فان الإشارة الى المعنى ليست مما لابد منه فى مرحلة الاستعمال ، بيان ذلك انه ان أريد بالاشارة استعمال اللفظ فى المعنى ودلالته عليه ، كما قد تستعمل فى ذلك فى مثل قولنا قد اشرنا اليه

فيما تقدم ، أو فلان اشار الى أمر فلانى فى كلامه أو كتابه ، فهـــذه الإشارة يشترك فيها جميع الالفاظ ، فلا اختصاص لها باسماء الاشارة ، وما يلحق بها . وان اريد بها أمر زايد على الاستعمال ، فلابد من أخذه فى الموضوع له ، ضرورة انه ليس كلحاظ المعنى مما لابد منه فى مقام الاستعمال ، بمعنى انه ليس شيئاً يقتضيه طبع الإستعمال بحيث لا يمكن الإستعمال بدونه ، فلابد من أخذه قيداً فى المعنى الموضوع له ، وإلا فالاستعمال بدونه بمكان من الامكان .

فالصحيح فى المقام ان يقال : ان اسماء الإشارة ، والضمائر ونحوهما وضعت للدلالة على قصد تفهيم معانيها خارجاً ، عند الاشارة والتخاطب لا مطلقاً ، فلا يمكن ابراز تفهيم تلك المعانى بدون الاقتران بالاشارة والتخاطب ، فكل متكلم تعهد فى نفسه بانه متى ما قصد تفهيم معانيها أن يتكلم بها مقترنة بهذين الامرين ، فكلمة (هذا) أو (ذاك) لا تدل على معناها وهو المفرد المذكر إلا بمعونة الاشارة الخارجية ، كالإشارة باليد كما هى الغالب أو بالرأس أو بالعين ، وضمير الخطاب لا يبرز معناه إلا مقترناً بالخطاب الخارجى .

ومن هنا لا يفهم شئ من كلمة هذا ـ مثلا ـ عند اطلاقها مجردة عن اية اشارة خارجية ، وعلى ذلك جرت سيرة أهل المحاورة فى مقام التفهيم والتفهم ، وصريح الوجدان ومراجعة سائر اللغات اقوى شاهد على ما ذكرناه .

ثم لا يخفى ان مثل كلمة هذا أو هو انما وضعت لواقع المفرد المذكرا عنى به كل مفهوم كلى أو جزئى لا يكون مؤنثاً ، لا لمفهومه وإلا فلازمه أن يكون لفظ هذا مرادفاً مع مفهوم المفرد المذكر ، مع انه خلاف الضرورة والوجدان ، وعلى ذلك فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً وقس عليهما غيرهما من اسماء الاشارة والضمائر .

استعمال اللفظ فى المعنى المجازى

الأمر الخامس اختلفوا : فى ان ملاك صحة استعمال اللفظ فى المعنى المجازى وما يناسب الموضوع له ، هل هو بالطبع أو بالوضع اعنى ترخيص الواضع فى الإستعمال لوجود علقة من العلائق وجهان بل قولان : فذهب المحقق صاحب الكفاية - قده - الى الأول ، بدعوى ان ملاك صحة ذلك الإستعمال قبول الطبع له وكونه حسناً عند العرف ، فاىّ استعمال مجازى كان حسناً عندهم وقبله الطبع السليم فهو صحيح وان فرض ان الواضع لم يأذن فيه ، بل وان منع عنه ، وكل استعمال لم يقبله الطبع فهو غير صحيح وان اذن الواضع فيه فاطلاق لفظ القمر على حسن الوجه واستعماله فيه صحيح وان فرض ان الواضع لم يأذن فيه ، بل منع عنه هذا .

وذهب المشهور الى الثانى وان ملاك صحة استعمال اللفظ فى المعنى المجازى اذن الواضع وترخيصه ، سواء كان مما يقبله الطبع أم لا ؟

وعلى الجملة فعلى القول الأول تدور صحة إستعمال اللفظ فى المعنى المجازى وعدم صحته مدار حسنه طبعاً وعرفاً وعدم حسنه كذلك ، سواء أكان هناك اذن نوعى من من الواضع ايضاً أم لم يكن ؟ وعلى القول الثانى تدور مدار الوضع النوعى وجوداً وعدماً كان حسناً عند الطبع والعرف ايضاً أم لم يكن ؟

التحقيق فى المقام أن يقال : ان البحث عن ذلك يبتنى على اثبات امرين :

(الأول) : وجود الاستعمالات المجازية فى الالفاظ المتداولة بين العرف .

(الثانى) : انحصار الواضع بشخص واحد أو جماعة وإلا فلا مجال لهذا البحث ، فانا اذا التزمنا بان كل مستعمل واضع حسب تعهده فهو لم يتعهد إلا بارادة المعنى الموضوع له عند عدم القرينة على الخلاف ، واما مع وجود القرينة فلا مانع من الاستعمال ، وحيث لم يثبت كلا الامرين فلا موضوع لهذا البحث .

اما عدم ثبوت الأمر الاول فلا مكان ان نلتزم بما نسب الى السكاكى من ان اللفظ يستعمل دائماً فى المعنى الموضوع له ، غاية الأمر ان التطبيق قد يكون مبتنياً على التنزيل والادعاء بمعنى ان المستعمل ينزل شيئاً منزلة المعنى الحقيقى ويعتبره هو فيستعمل اللفظ فيه فيكون الإستعمال حقيقياً ، ولا بعد فيما نسب اليه ، فان فيه المبالغة فى الكلام الجارية على طبق مقتضى الحال ؛ وهذا بخلاف مسلك القوم ، فانه لا مبالغة فيه إذ لا فرق حينئذ بين قولنا (زيد قمر) وقولنا (زيد حسن الوجه) أو بين قولنا (زيد أسد) وقولنا (زيد شجاع) مع ان مراجعة الوجدان تشهد على خلاف ذلك ، ووجود الفارق بين الكلامين .

ونظير ذلك ما ذكره المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ من ان كلمة (لا) فى مثل قوله ﷺ « لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد » إنما استعمل فى نفى الحقيقة لكنه على نحو الادعاء والمبالغة لا فى نفى الصفة أو الكمال وإلا فلا دلالة فى الجملة على المبالغة .

وقد ذكرنا فى بعض مباحث الفقه ان المبالغة ليست من افراد الكذب ولا مانع منها فى ما اذ اقتضتها الحال .

وقد تلخص من ذلك ان ما نسب الى السكاكى من انكار المجاز فى الكلمة وان جميع الإستعمالات بشتى أنواعها واشكالها استعمالات حقيقية أقرب الى الحق .

وعلى ذلك لا يبقى مجال لهـــذا البحث فان موضوعه الإستعمال المجازى والمفروض انه لا مجاز فى الكلمة حتى يقع البحث فى أن صحته متوقفة على الاذن أو على الطبع . بل المجاز حينئذ إنما هو فى الاسناد والتطبيق وبعد التصرف فى الاسناد وتنزيل المعنى المجازى بمنزلة المعنى الحقيقى واعتباره فرداً منه ادعاء فالإستعمال إستعمال فى المعنى الحقيقى لا محالة .

واما عدم ثبوت الأمر الثانى فلما حققناه سابقاً فى مبحث الوضع من أن الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعة ولا سيما على مسلكنا من انه عبارة عن (التعهد والإلتزام

النفسانى) فانه على هذا كان كل مستعمل واضعاً حقيقة فلا يختص الواضع بشخص دون شخص ، وعليه فنقول ان الواضع كما تعهد بذكر لفظ خاص عند ارادة تفهيم معنى خاص دون ان يأتى باية قرينة ، كذلك قد تعهد بذكر ذلك اللفظ عند ارادة معنى آخر ، ولكن مع نصب قرينة تدل عليها ، غاية الأمران الوضع على الأول شخصى وعلى الثانى نوعى ، وتسميته بذلك بملاحظة ان العلائق والقرائن غير منحصرة بواحدة .

وعلى الجمله فالتعهد والإلتزام كما هما موجودان بالقياس الى تفهيم المعانى الحقيقية ، كذلك موجودان بالقياس الى تفهيم المعانى المجازية ، فكل متكلم كما تعهد بانه متى ما قصد تفهيم معنى خاص يتكلم بلفظ مخصوص مجرداً عن القرينة ، كذلك تعهد بانه متى ما قصد تفهيم معنى مناسب للمعنى الموضوع له يتكلم بذلك اللفظ مصحوباً بالقرينة ليكون المجموع مبرزاً له .

وقد تلخص من ذلك : ان عدم انحصار الواضع بشخص أو جماعة لا يدع مجالا وموضوعاً للبحث المذكور ، فانه مبتن على أن يكون الواضع من أهل كل لغة شخصاً خاصاً أو جماعة معينين ، ليقال ان جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى هل هو منوط باذنه أم لا ؟ واما اذا لم يكن الواضع منحصراً بشخص أو جماعة وكان كل مستعمل واضعاً فلا مجال له أصلا .

(الأمر السادس) : « ذكر المحقق صاحب الكفاية - قده - انه لا شبهة فى صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه به ، كما اذا قيل ضرب - مثلا - « فعل ماض » أو صنفه كما اذا قيل زيد فى « ضرب زيد فاعل » اذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب فى المثال فيما اذا قصد ، وقد اشرنا الى ان صحة الإطلاق كذلك وحسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك ، لصحة الإطلاق كذلك فيها والإلتزام بوضعها لذلك كما ترى ، واما اطلاقه وارادة شخصه كما اذا قيل (زيد لفظ) وأريد منه شخص نفسه ففى صحته بدون تأويل نظر » .

توضيح ذلك : ان العلاقة الخارجية بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازى اذا كانت مقتضية لارتباط اللفظ بالمعنى المجازى ولحسن الإستعمال بالطبع كانت العلاقة الذاتية بين اللفظ وما استعمل فيه فانه من سنخ اللفظ وفرده مقتضية له لا محالة . فان الذاتية أقوى بمراتب من العلاقة الخارجية الموجودة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى ، واستشهد على ان هذه الإستعمالات طبعية لا وضعية ، بصحة ذلك الإطلاق فى الالفاظ المهملة ايضاً مع انه لا وضع فيها ـ اصلا ـ فهذا يكشف قطعياً عن انه بالطبع لا بالوضع .

(اقول) : تحقيق الكلام فى هذا المقام هو ان ما افاده ـ قده ـ يبتنى على أمرين :

(الأول) : اثبات ان الواضع شخص واحد أو جماعة معينون ، إذ لو كان كل مستعمل واضعاً لم يستبعد وجود الوضع فى المهملات ايضاً فانه كما تعهد باستعمال الالفاظ فى معانيها ، كذلك قد تعهد بانه متى ما أراد تفهيم نوع اللفظ أو صنفه أو مثله يبرزها به ولا مانع من الإلتزام بمثل ذلك الوضع والتعهد فى الإلفاظ المهملة ايضاً ، فانه لا يوجب خروجها عن الاهمال الى البيان ، وذلك لان اهمالها باعتبار انها لم توضع لافادة المعانى ، وهذا لا ينافى ثبوت الوضع فيها لافادة نفسها .

(الثانى) : اثبات ان هذه الإطلاقات من قبل الإستعمال ، فانه اذا لم يكن كذلك لم يبق مجال للبحث عن انه بالوضع أو بالطبع .

والصحيح هو انها ليست من قبيل الإستعمال فى شئ بيان ذلك يحتاج الى تقديم مقدمة وهى ان المعانى لما كانت بانفسها مما لا يمكن ابرازها فى الخارج واحضارها فى الاذهان من دون واسطة ضرورة انه فى جميع موارد الحاجة لا يمكن إراءة شخص معنى أو صورته أو ما يشبهه فان كل ذلك لا يفى بالمحسوسات فضلا عن المعقولات والممتنعات فلا محالة نحتاج الى واسطة بها تبرز المعانى وتحضر فى الأذهان ، وتلك الواسطة منحصرة بالالفاظ ، فان بها تبرز المعانى للتعهد بذكرها عند ارادة تفهيمها فى موارد الحاجة وهذا بخلاف نفس الألفاظ ، فانها بانفسها قابلة لان تحضر فى الاذهان من

دون اية واسطة خارجية فلا حاجة الى ابرازها واحضارها فيها الى آلة بها تبرز وتحضر ، ضرورة انها لو لم تحضر بنفسها فى الذهن واحتج فى احضارها فيه الى آلة اخرى فتلك الآلة اما ان تكون لفظاً أو غير لفظ اما غير اللفظ فقد عرفت انه غير واف فى ابراز المقصود فى جميع موارد الحاجة ، واما اللفظ فلانا ننقل الكلام الى ذلك اللفظ ونقول انه اما ان يحضر فى الذهن بنفسه أو لا يحضر وعلى الأول فلا فرق بين لفظ دون لفظ بالضرورة ، وعلى الثانى فان احتاج الى لفظ آخر فننقل الكلام الى ذلك اللفظ وهكذا فيذهب الى غير النهاية ، واما المعنى فهو يحضر فيه بتوسط اللفظ فالحاضر اولا فى الذهن هو اللفظ وبتبعه يحضر المعنى ، فكل سامع للفظ الصادر من المتكلم ينتقل الى اللفظ أولا والى المعنى ثانياً وبتبعه .

فعلى ضوء ذلك نقول : قد ظهر ان اطلاق اللفظ وارادة شخصه أو نوعه أو صنفه أومثله ليس من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى لا بالوضع النوعى ولا بالوضع الشخصى ، والوجه فيه هو أن الوضع مقدمة للاستعمال وابراز المقاصد ولولاه لاختلت أنظمة الحياة كلها من (المادية والمعنوية) فتنظيمها وتنسيقها بشتى ألوانها وأشكالها متوقف على الوضع ، فان المعانى النفسانية التى تتعلق بها الاغراض المادية أو المعنوية لا يمكن ابرازها واحضارها فى الاذهان إلا بالجعل والمواضعة والتعهد بذكر الألفاظ عند إرادة تفهيم تلك المعانى ، ولذلك السبب فالوضع يصبح ضرورياً .

ومن هنا يتبين لك ان ما لا يحتاج ابرازه واحضاره فى الأذهان الى واسطة بل يمكن احضاره فيها بنفسه عند تعلق الغرض به فلا حاجة الى الوضع فيه اصلا بل هو لغو وعبث .

وحيث ان اللفظ بنفسه قابل لان يحضر فى ذهن المخاطب بلا واسطة أى شئ فالوضع فيه لغو محض لا محالة .

وهذا بيان اجمالى لجميع الأقسام المذكورة .

واليك بيان تفصيلي بالقياس الى كل واحد منها :

(اقول) : اما القسم الأول منها وهو ما إذا أطلق اللفظ وأريد به شخصه كما إذا قيل (زيد ثلاثى) وأريد به شخص ذلك اللفظ ، فليس هو من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى فى شئ ، وذلك لأن لازمه اتحاد الدال والمدلول ذاتاً وحقيقتاً إذ شخص هذا اللفظ دال وهو بعينه مدلول ، وهذا غير معقول .

وقد أجاب عن ذلك المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ بان الدال والمدلول فى المقام وان كانا متحدين حقيقة إلا انه يكفى تعددهما اعتباراً ولا يلزم أن يكون الدال والمدلول متعددين ذاتاً ، وبما أن هنا حيثيتين واقعيتين وهما حيثية صدور اللفظ عن لافظه وحيثية أن شخصه متعلق إرادته فهو من الحيثية الأولى دال ومن الحيثية الثانية مدلول فلا يتحد الدال والمدلول من جميع الجهات .

ويرده ان هذه الدلالة أى دلالة اللفظ على انه مراد ومقصود وان كانت موجودة هنا إلا انها أجنبية عن دلالة اللفظ على المعنى رأساً ، بل هى دلالة عقلية سائرة فى جميع الأفعال الإختيارية ، فان كل فعل صادر بالإختيار يدل على انه مراد لا محالة بداهة لزوم سبق الأرادة على الفعل الاختيارى فى تمام الموارد فهذه الدلالة من دلالة المعلول على علته وهى اجنبية عن دلالة الألفاظ على معانيها بالكلية

ومن هنا قد أجاب شيخنا المحقق ـ قده ـ عن الاشكال بجواب آخر واليك نصه : « التحقيق ان المفهومين المتضائفين ليسا متقابلين مطلقا بل التقابل فى قسم خاص من التضايف وهو ما اذا كان بين المتضايفين تعاند وتناف فى الوجود كالعلية والمعلولية والابوة والبنوة مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما فى وجود واحد لا فى مثل العالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية ، فانهما يجتمعان فى الواحد غير ذى الجهات كما لا يخفى والحاكى والمحكى والدال والمدلول كاد أن يكون من قبيل القسم الثانى حيث لا برهان على امتناع حكاية الشئ عن نفسه كما قال عليه السلام « يا من دل على ذاته بذاته » وقال عليه السلام « أنت دللتنى عليك » .

ولكن لا يمكن المساعدة عليه ايضاً وذلك لان ما افاده – قده – من ان التقابل فى قسم خاص من التضايف لا فى مطلق المتضائفين وان كان صحيحاً إلا انه اجنبي عن محل كلامنا هنا بالكلية ، فانه فى دلالة اللفظ على المعنى وهى قسم خاص من الدلالة التى لا يمكن ان تجتمع فى شئ واحد ، لما بيناه من ان حقيقة تلك الدلالة عبارة عن وجود اللفظ وحضوره فى ذهن المخاطب أولا وحضور المعنى ووجوده فيه بتبعه ثانياً ، فكل مخاطب بل كل سامع عند سماع اللفظ ينتقل الى اللفظ أولا والى المعنى ثانياً لحضور اللفظ علة لحضور المعنى ، ومن البين الواضح ان ذلك لا يعقل فى شئ واحد ، بداهة ان العلية تقتضى الاثنينية والتعدد فلا يعقل علية حضور الشىء فى الذهن لحضور نفسه هذا بالقياس الى المخاطب والسامع .

واما بالقياس الى المتكلم والمستعمل فحقيقة الاستعمال اما هى عبارة عن افناء اللفظ فى المعنى فكأنه لم يلق الى المخاطب إلا المعنى ولا ينظر إلا اليه كما هو المشهور فيما بينهم ، أو عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى ومبرزاً له كما هو الصحيح . فعلى التقديرين لا يعقل استعمال الشئ فى نفسه ، ضرورة استحالة فناء الشىء فى نفسه وجعل الشىء علامة لنفسه ، فانهما لا يعقلان إلا بين شيئين متغايرين فى الوجود

وقد تلخص من ذلك ان اتحاد الدال والمدلول فى الدلالة اللفظية غير معقول.

ومن هنا يظهر ان قياس المقام بدلالة ذاته تعالى على ذاته قياس مع الفارق ، فان سنخ تلك الدلالة غير سنخ هذه الدلالة ، اذ انها بمعنى ظهور ذاتا بذاته وتجلى ذاته لذاته ، بل ظهور جميع الكائنات بشتى ألوانها واشكالها من الماديات والمجردات بذاته تعالى ، وهذا بخلاف الدلالة هنا فانها بمعنى الانتقال من شىء الى شىء آخر .

فعلى ضوء ذلك يظهر ان اطلاق اللفظ وارادة شخصه لا يكون من قبيل الاستعمال فى شىء فان المتكلم بقوله (زيد ثلاثى) – مثلا – لم يقصد الاحضار شخص ذلك اللفظ فى ذهن المخاطب وهو بنفسه قابل للحضور فيه ومعه لا حاجة الى الواسطة كما مر آنفاً .

وقد يشكل على هذا بان لازم ذلك تركب القضية الواقعية من جزئين ، فان القضية اللفظية تحكى بموضوعها ومحمولها ونسبتها عن القضية الواقعية ، وحيث قد فرض انه لا موضوع فى المقام للقضية الواقعية فى قبال القضية اللفظية فليس هناك بحسب الفرض غير المحمول والنسبة ، مع ان تحقق النسبة بدون الطرفين محال هذا .

وقد أجاب عنه المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ بما ملخصه مع أدنى توضيح وهو ان الاشكال المزبور مبتن على ان يكون الموضوع فى القضية الحقيقية يحتاج فى وجوده وحضوره فى الأذهان الى واسطة كاللفظ بالإضافة الى المعنى ، فانه واسطة لوجوده وحضوره وليس نفسه بموضوع للقضية ، بل هو لفظ الموضوع وحاك عنه فموضوعية اللفظ لها إنما هى باعتبار انه الواسطة لإحضار ما هو موضوع فيها حقيقة ، نعم هو موضوع فى القضية اللفظية .

واما اذا فرض ان الموضوع فى القضية الحقيقية لا يحتاج فى وجوده وحضوره الى الواسطة بل كان حاله حال بقية الأفعال الخارجية والموجودات الفعلية فلا يلزم محذور تركب القضية من جزئين ، ومقامنا من هذا القبيل ، فان الموضوع فى مثل قولنا (زيد ثلاثى) اذا اريد به شخصه شخص ذلك اللفظ الذى هو من الكيف المسموع لا أنه لفظه ، ومن البين الواضح ان اللفظ لا يحتاج فى وجوده فى الذهن الى اية واسطة لا مكان ايجاده على ما هو عليه واثبات المحمول له ، وعليه فالقضية مركبة من اجزأ ثلاثة الموضوع وهو ذات اللفظ وشخصه والمحمول وهو ثلاثى مع النسبة بينهما .

وبتعبير آخر ان كون الشئ موضوعاً فى القضية باعتبار ان المحمول ثابت له فقد يكون المحمول ثابتاً لما يحتاج فى وجوده وحضوره الى الواسطة كالمعنى كما هو الحال فى القضايا المتعارفة ، وقد يكون ثابتاً لما لا يحتاج فى وجوده الى الواسطة كاللفظ ، ولما كان الموضوع فى المقام شخص اللفظ من جهة ان المحمول ثابت له فانه سنخ حكم محمول عليه دون المعنى فلا يلزم المحذور المزبور ، فان لزومه هنا

مبتن على ان لا يكون الموضوع هو نفس اللفظ واما اذا فرض انه الموضوع فى القضية والحكم ثابت له فلا محذور اصلا .

واما القسم الثانى وهو ما اذا اطلق اللفظ وأريد منه نوعه كما اذا قيل (زيد لفظ أو ثلاثى) وأريد به طبيعى ذلك اللفظ فليس من قبيل الاستعمال ايضاً ، بل هو من قبيل إحضار الطبيعى فى ذهن المخاطب باراءة فرده فالمتكلم بذلك اللفظ قد قصد ثبوت الحكم للطبيعى ليسرى منه الى افراده ، فاوجد المتكلم فى ذهن المخاطب أمرين : أحدهما شخص اللفظ الصادر منه والثانى طبيعى ذاك اللفظ الجامع بينه وبين غيره ، ولما لم يمكن ايجاده على ما هو عليه فى الخارج إلا بايجاد فرده فلايكون من قبيل إستعمال اللفظ فى المعنى فى شىء فان وجوده عين وجود فرده فى الخارج وايجاده عين ايجاد فرده ، وعليه فلا يعقل ان يجعل وجود الفرد فانياً فى وجوده أو مبرزاً له وعلامة عليه فان كل ذلك لا يعقل إلا بين وجودين خارجاً والمفروض انه لا اثنينية فى المقام فلا يمكن أن يكون وجود الفرد واسطة لاحضار الطبيعى فى الاذهان ، فان الواسطة تقتضى التعدد فى الوجود ولا تعدد هنا فيه أصلا .

وقد تلخص من ذلك ان ملاك الإستعمال لا يكون موجوداً فى امثال المقام ، بل لا يعقل الاستعمال كما عرفت . فحال المقام حال ما اذا أشار أحد الى حية فقال سامة فانه قد أوجد فى ذهن المخاطب باشارته هذه أمرين أحدهما شخص هذه الحية والثانى الطبيعى الجامع بينها وبين غيرها فحكم على الطبيعى بسنخ حكم يسرى الى أفراده ، فمقامنا من هذا القبيل بعينه .

وعلى الجملة حيث ان ايجاد الطبيعى على ما هو عليه فى الخارج أو الذهن بلا وساطة شئ بمكان من الامكان فلا يحتاج تفهيمه الى دال ومبرز له .

وأما القسم الثالث والرابع وهما ما اذا اطلق اللفظ وأريد منه صنفه أو مثله فقد يتوهم انهما من قبيل الاستعمال ، بل لعل ذلك مشهور بينهم ولا سيما فى القسم الرابع ، وكيف كان فالصحيح هو أن حال هذين القسمين حال القسمين الأولين

من دون فرق بينهما - أصلا - وبيان ذلك يحتاج الى تقديم مقدمة وهى انا قد ذكرنا فيما تقدم ان الحروف والأدوات موضوعة لتضييقات المفاهيم الاسمية وتقييدها بقيود خارجة عن حريم ذواتها ، فان الغرض قد يتعلق بتفهيم طبيعى المعنى الاسمى على إطلاقه وسعته ، وقد يتعلق بتفهيم حصة خاصة منه ، وقد ذكرنا ان الدال على الحصة ليس إلا الحروف أو ما يحذو حذوها .

وان شئت فقل ان الموجود الذهنى ليس كالموجود الخارجى ، فانه مطلقاً من أى مقولة كان لا ينطبق على أمر آخر وراء نفسه وهذا بخلاف المفهوم الذهنى فانه بالقياس الى الخارج عن افق الذهن قابل لان ينطبق على عدة حصص ولكن الغرض يتعلق بتفهيم حصة خاصة والدال عليه كما مر هو الحرف أو مايشبهه .

وعلى ضوء ذلك فنقول : ان المتكلم كما اذا قصد تفهيم حصة خاصة من المعنى يجعل مبرزه الحرف أو ما يقوم مقامه ، كذلك اذا قصد تفهيم حصة خاصة من اللفظ يجعل مبرزه ذلك فالحرف كما يدل على تضييق المعنى وتخصيصه بخصوصية ما ، كذلك يدل على تضييق اللفظ وتقييده بقيود ما ، فان الغرض كما قد يتعلق بايجاد طبيعى اللفظ على ما هو عليه من الاطلاق والسعة يتعلق بتفهيم حصة خاصة من ذلك الطبيعى كالصنف أو المثل فالمبرز لذلك ليس إلا الحرف أو ما يشبهه ، بداهة انه لا فرق فى افادة الحروف التضييق بين الألفاظ والمعانى ، فكلمة (فى) فى قولنا زيد فى (ضرب زيد فاعل) تدل على تخصص طبيعى لفظ زيد بخصوصية ما من الصنف أو المثل ، كما انها فى قولنا « الصلاة فى المسجد حكمها كذا » تدل على ان المراد من الصلاة ليس هو الطبيعة السارية الى كل فرد ، بل خصوص حصة منها .

وعلى الجملة فلا فرق بين قولنا « الصلاة فى المسجد أفضل من الصلاة فى الدار » وقولنا زيد فى (ضرب زيد فاعل) فكلمة (فى) كما تدل فى المثال الأول على ان المراد من الصلاة ما يقع منه فى المسجد كذلك تدل فى المثال الثانى على ان المراد من لفظ زيد ليس هو الطبيعة المطلقة ، بل حصة خاصة منه من المثل أو الصنف .

ومن هنا يظهر لك ملاك القول بان هذين القسمين ليسا من قبيل الاستعمال ـ أيضاً ـ لما مر من امكان ايجاد اللفظ بنفسه واحضاره فى ذهن المخاطب بلا وساطة شئ فاذا تعلق الغرض بتقييده بخصوصية ما يجعل الدال عليه الحرف أو ما يحذو حذوه مثلا لو قال أحد زيد فى (ضرب زيد فاعل) فقد أوجد طبيعى لفظ زيد واحضره بنفسه فى ذهن المخاطب وقد دل على تقييده بخصوصية ما من المثل أو الصنف بكلمة (فى) فاين هنا استعمال لفظ فى مثله أو صنفه .

فالنتيجة ان شيئاً من الاطلاقات المتقدمة ليس من قبيل الاستعمال ، بل هو من قبيل ايجاد ما يمكن اراءة شخصه مرة ، ونوعه أخرى ، وصنفه ثالثة ، ومثله رابعة .

ثم انه لا يخفى ان ما ذكره المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ فى آخر كلامه فى هذا المقام بقوله « وفيها ما لا يكاد يصح ان يراد منه ذلك مما كان الحكم فى القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما فى مثل ضرب فعل ماض » غريب منه وذلك لان الفعل الماضى أو غيره إنما لا يقع مبتدأ اذا استعمل فى معناه الموضوع له وأريد منه ذلك لا مطلقاً حتى فيما اذا لم يستعمل فيه ولم يرد معناه ، وحيث أن فيما نحن فيه لم يرد معناه ، بل اريد به لفظه لا بما له من المعنى فلا مانع من وقوعه مبتدأ ولا يخرج بذلك عن كونه فعلا ماضياً ، غاية ما فى الباب انه لم يستعمل فى معناه وهذا لا يوجب خروجه عن ذلك ، وهذا نظير قولنا ضرب وضع فى لغة العرب للدلالة على وقوع الضرب فى الماضى أفهل يتوهم أحد انه لا يشمل نفسه ، لانه مبتدأ .

اقسام الدلالة

الأمر السادس: لا شبهة فى ان الله تعالى شأنه فضل الانسان على سائر مخلوقاته بنعمة عظيمة وهى نعمة البيان بمقتضى قوله عز من قائل : « خلق الانسان علمه

البيان ، وذلك لحكمة تنظيم الحياة (المادية والمعنوية) فان مدنية الانسان بالطبع تستدعى ضرورة الحاجة الى البيان لابراز المقاصد خارجاً لئلا تختل نظم الحياة ، فالقدرة على البيان مما أودعه الله تعالى فى الانسان .

اذا عرفت ذلك فنقول ان الدلالة على أقسام ثلاثه :

(القسم الأول) : الدلالة التصورية وهى (الانتقال الى المعنى من سماع اللفظ) وهى لا تتوقف على شىء ولا تكون معلولة لأمر ما عدا العلم بالوضع فهى تابعة له وليس لعدم القرينة دخل فيها ـ أصلا ـ فالعالم بوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص ينتقل اليه من سماعه ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على عدم ارادته ، بل ولو فرض صدوره عن لافظ بلا شعور واختيار أو عن اصطكاك حجر بحجر آخر ، وهكذا وعلى الجملة فالدلالة التصورية بعد العلم بالوضع أمر قهرى خارج عن الاختيار .

(القسم الثانى) الدلالة التفهيمية المعبر عنها بالدلالة التصديقية ـ ايضاً ـ لاجل تصديق المخاطب المتكلم بانه أراد تفهيم المعنى للغير وهى (عبارة عن ظهور اللفظ فى كون المتكلم به قاصداً لتفهيم معناه) وهذه الدلالة تتوقف زائداً على العلم بالوضع على احرازانه فى مقام التفهيم ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف ، بل لم يأت فى الكلام بما يصلح للقرينية ، فانه يهدم الظهور ويوجب الاجمال لا محالة ، فلو لم يكن فى ذلك المقام فلا ظهور ولا دلالة على الارادة التفهيمية ـ أصلا ـ كما ان وجود القرينة المتصلة مانع عن الظهور التصديقى . وعلى الجملة فهذه الدلالة تتقوم بكون المتكلم فى مقام التفهيم وبعدم وجود قرينة متصلة فى الكلام .

(القسم الثالث) : الدلالة التصديقية وهى (دلالة اللفظ على ان الارادة الجدية على طبق الارادة الاستعمالية) وهذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء إلا انها تتوقف زائداً على مامر على احراز عدم وجود قرينة منفصلة على الخلاف ، وإلا فلا يكون الظهور كاشفاً عن الارادة الجدية فى مقام الثبوت ، فان وجود القرينة المنفصلة مانع عن حجيته . والحاصل ان بناء العقلاء قد استقر على ان الارادة التفهيمية

مطابقة للارادة الجدية ما لم تقم قرينة على عدم التطابق . وبعد ذلك نقول قد وقع الكلام بين الأعلام فى أن الدلالة الوضعية هل هى الدلالة التصورية أو انها الدلالة التصديقية ؟ فالمعروف والمشهور بينهم هو الأول بتقريب ان الإنتقال الى المعنى عند تصور اللفظ لابد أن يستند الى سبب وذلك السبب اما الوضع أو القرينة ، وحيث ان الثانى منتف لفرض خطور المعنى فى الذهن بمجرد سماع اللفظ فيتعين الأول وذهب جماعة من المحققين الى الثانى أى (الى انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية)

التحقيق حسب ما يقتضيه نظر الدقيق هو القول الثانى ، والوجه فيه اما بناء على ما سلكناه فى باب الوضع من انه عبارة عن التعهد والإلتزام فواضح ضرورة انه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالا على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار ، بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بآخر وهكذا ، فان هذا غير اختيارى فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهد والإلتزام ، وعليه فلا مناص من الإلتزام بتخصيص العلقة الوضعية بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته ، سواء كانت الإرادة تفهيمية محضة أم جدية أيضاً ، فانه أمر اختيارى فيكون متعلقاً للالتزام والتعهد .

وعلى الجملة قد ذكرنا سابقاً ان اختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية لازم حتمى للقول بكون الوضع بمعنى التعهد والإلتزام . واما الدلالة التصورية وهى الإنتقال الى المعنى من سماع اللفظ فهى غير مستندة الى الوضع ، بل هى من جهة الانس الحاصل من كثرة الإستعمال أو من أمر آخر ، ومن ثمة كانت هذه الدلالة موجودة حتى مع تصريح الواضع باختصاص العلقة الوضعية بما ذكرناه ؛ بل ان الأمر كذلك حتى على ما سلكه القوم فى مسألة الوضع من انه أمر اعتبارى ، فان الأمر الإعتبارى يتبع الغرض الداعى اليه فى السعة والضيق فالزائد على ذلك لغو محض ، ولما كان الغرض الباعث للواضع على الوضع قصد تفهيم المعنى من اللفظ وجعله آلة لاحضار معناه فى الذهن عند ارادة تفهيمه فلا موجب لجعل العلقة

الوضعية واعتبارها على الإطلاق ، حتى فى اللفظ الصادر عن لافظ من غير شاعر كالنائم والمجنون ونحوهما ، فان اعتباره فى امثال هذه الموارد من اللغو الظاهر .

وان شئت فقل حيث ان الغرض الباعث على الوضع هو ابراز المقاصد والاغراض خارجاً فلا محالة لا يزيد سعة الوضع عن سعة ذلك الغرض ، فانه امر جعلى واختياره بيد الجاعل فله تقييده بما شاء من القيود اذا دعت الحاجة الى ذلك ، وبما ان الغرض فى المقام قصد التفهيم فلا محالة تختص العلقة الوضعية بصورة ارادة التفهيم

ودعوى مصادمة حصر الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية للبداهة من جهة أن الانتقال الى المعنى من سماع اللفظ ضرورى مدفوعة بما عرفت من أن ذلك الانتقال انما هو من ناحية الانس الحاصل من كثرة الاستعمال أو نحو ذلك لا من ناحية الوضع فالانتقال عادى لا وضعى .

فالنتيجة هى انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية على جميع المسالك والآراء فى تفسير حقيقة الوضع من دون فرق فى المسأله بين رأينا وسائر الآراء .

نعم الفرق بينهما فى نقطة واحدة وهى ان ذلك الانحصار حتمى على القول بالتعهد دون غيره من الأقوال .

ولا يخفى ان مراد العلمين المحقق الطوسى - قده - والشيخ الرئيس مما حكى عنهما من أن الدلالة تتبع الارادة هو ما ذكرناه من أن العلقة الوضعية مختصة بصورة ارادة تفهيم المعنى وليس مرادهما من ذلك أخذ الارادة التفهيمية فى المعنى الموضوع له لكى يرد عليه ما أورد ، فالالفاظ من جهة وضعها تدل على ارادة اللافظ بها تفهيم معانيها كما هو صريح كلامهما فى بحث الدلالات (١) وعليه فلا وجه لما ذكره المحقق

---

(١) قال العلامة الطوسى - قده - « دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع ، فما يتلفظ به ويراد منه معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال انه دال على ذلك المعنى ، وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك ـــ

صاحب الكفاية ـ قده ـ من حمل الدلالة فى كلامهما على الدلالة التصديقية غير الوضعية فان تبعيتها للارادة فى الواقع و نفس الأمر واضحة فلا مجال للكلام فيها اصلا.

ومن هنا يظهر فساد ما اورده المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ على حصر الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية بوجوه ثلاثة.

واليك نصه : « لا ريب فى كون الألفاظ موضوعة بازء معانيها من حيث هى مرادة للافظها ـ ١ ـ لما عرفت من ان قصد المعنى على انحائها من مقومات الإستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه ـ ٢ ـ هذا مضافاً الى ضرورة صحة الحمل والاسناد فى الجمل بلا تصرف فى الفاظ الأطراف ، مع انه لو كانت موضوعة لها بما هى مرادة لما صح بدونه ، بداهة ان المحمول على زيد فى (زيد قائم) والمسند اليه فى (ضرب زيد) ـ مثلا ـ هو نفس القيام والضرب ، لا بما هما مرادان . ـ ٣ ـ مع انه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاماً والموضوع له خاصاً ، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ ، فانه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الارادة فيه كما لا يخفى ؛ وهكذا الحال فى طرف الموضوع . انتهى » .

والجواب عن جميع هذه الوجوه بكلمة واحدة ، وهى ان تلك الوجوه باجمعها مبتنية على أخذ الارادة التفهيمية فى المعانى الموضوع لها ، وقد تقدم ان الارادة لم تؤخذ فيها وان الانحصار المذكور غير مبتن على ذلك ، بل هى مأخوذة

= اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة اخرى أو بارادة اخرى يصلح لان يدل عليه فلا يقال انه دال عليه انتهى » شرح منطق الاشارات ، مبحث تعريف المفرد والمركب

قال ابن سينا : « الدلالة الوضعية تتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو اطلق واريد منه معنى وفهم منه لقيل انه دال عليه ، وان فهم منه غيره فلا يقال انه دال عليه ... ، وان كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بارادة اخرى يصلح لان يدل عليه ... الى أن قال والمقصود هى الوضعية وهى كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنى وهو مراد اللافظ . انتهى » . شرح حكمة الاشراق ، باب الدلالات الثلاث

فى العلقة الوضعية فالعلقة مختصة بصورة خاصة وهى ما اذا اراد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ (١) .

(١) واورد بعض الاعاظم - قده - على ما قرره بعض مقررى بحثه على انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية ايراداً رابعاً وملخصه هو « ان الانحصار يستلزم ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى مركب من معنى أسمى ومعنى حرفى كما اذا قيد المعنى الاسمى بارادة المتكلم على كيفية دخول التقيد وخروج القيد ، وهذا مخالف لطريقة الوضع المستفادة من الاستقرأ ، فانه بحسبه لم يوجد فى اية لغة لفظ واحد موضوع لمعنى مركب من معنى أسمى وحرفى هذا » ويرده :

(اولا) : ان الاختلاف بين المعنى الحرفى والاسمى كما عرفت اختلاف بالذات والحقيقة لا باللحاظ الآلى والاستقلالى . فالمعنى الحرفى حرفى وان لوحظ استقلالا ، والمعنى الاسمى اسمى وان لوحظ آلياً ، وقد اعترف هو - قده - ايضاً بذلك . وعليه فالارادة معنى اسمى وان لوحظت آلة ، ولا تنقلب بذلك عن المعنى الاسمى الى المعنى الحرفى حتى يلزم وضع اللفظ لمعنى مركب من معنى اسمى وحرفى . على انك قد عرفت ان المعنى الحرفى كالمعنى الاسمى ملحوظ استقلالا لا آلياً فلا وجه حينئذ لتخصيص الايراد بصورة أخذ الارادة قيداً لا جزء ، الا ان يكون مراده من المعنى الحرفى نفس التقيد بالارادة لا نفس الارادة . فانه معنى حرفى ولكنه مدفوع اولا بالنقض بوضع الالفاظ للمعانى المركبة او المقيدة ، فان معانيها متضمنة المعنى الحرفى لا محالة ، اذ كل جزء مقيد بجزء آخر فالتقيد معنى حرفى . وثانياً انه لا مانع من وضع لفظ لمعنى مركب من معنى أسمى وحرفى اذا دعت الحاجة اليه ، فاذا فرض ان الغرض تعلق بوضع الالفاظ للمعانى المقيدة بارادة المتكلم فلا مانع من وضع الالفاظ لها كذلك ، اذ الوضع فعل اختيارى للواضع فله ان يقيد المعنى الموضوع له بقيود شاء . ولا محذور فيه ، والا ستقرأ المدعى فى كلامه - قده - لو تم فلا يدل على استحالة ذلك الوضع على ان ذلك لو تم فانما يتم اذا كان الواضع من أهل كل لغة واحداً أو جماعة معينين ليثبت له الطريقة الخاصة فى الوضع الى فرض عدم جواز التخلف عنها ، إلا انه فرض فى فرض .

(وثانياً) : انه لا اساس لذلك الايراد - اصلا - فانه مبتن على أخذ الارادة فى المعنى الموضوع له ، واما اذا لم تؤخذ فيه ابداً ، بل كانت مأخوذة فى العلقة الوضعية فلا مجال لذلك الايراد .

فالنتيجة هى ان جعل الارادة من قيود العلقة الوضعية لا يدع مجالا للايرادات لابتنها جميعاً على أخذ الارادة التفهيمية فى المعانى الموضوع لها ، وقد ظهر ان الأمر خلاف ذلك وان الارادة لم تؤخذ فى المعانى لا قيداً ولا جزء ، بل هى مأخوذة فى العلقة الوضعية فهى تختص بصورة ارادة تفهيم تلك المعانى (١) بنحو

---

(١) واورد بعض الاعاظم ـ قده ـ على ما فى تقريرات بعض تلامذه على ذلك بما ملخصه هو : « ان اللفظ لا يدل بالدلالة الوضعية على ان المتكلم اراد المعنى فى الواقع ، لان تحصيله بالوضع لا يمكن فالذي يمكن تحصيله بالوضع هو الدلالة التصورية ، ضرورة ان السامع شاك فى ان المتكلم يريد هذا المعنى واقعاً فيفتقر السامع فى احراز ان المتكلم اراد هذا المعنى فى الواقع الى دلالة اخرى كاصالة الظهور والحقيقة فلا يكون الوضع وحده كافياً لاثبات ذلك ، ومعه فالوضع لذلك يصبح لغواً وعبثاً فلا يكون هذا غرضاً للواضع من الوضع ، بل الغرض منه تهية مقدمة من مقدمات الافادة .

(اقول) لا شبهة : فى ان الغرض الداعى الى الوضع الباعث للواضع الحكيم عليه انما هو ابراز المقاصد والمرادات النفسانية ، فلولا الجعل والمواضعة والتعهد بذكر الالفاظ عند ارادة تفهيم المعانى لم يمكن ابرازها ، بل اختلت انظمة الحياة كلها ، فلذلك يصبح الوضع ضرورياً ، ولولا ذلك لما احتجنا الى الوضع ابدا فالتشكيك فيه تشكيك فى البداهة . وعلى ذلك فلا يشك ايضاً احد فى ان اللفظ الصادر من المتكلم يدل على انه اراد تفهيم معناه بمقتضى قانون الوضع ، فهذه الدلالة لا تتوقف على ما عدا احراز كون المتكلم فى مقام التفهيم ، وهى موجودة حتى فيما اذا علم المخاطب كذب المتكلم فى كلامه اذا لم ينصب قرينة متصلة على انه ليس فى مقام التفهيم .

ومن هنا يظهر ان ما ذكره ـ قده ـ من الايراد مبنى على الخلط بين الارادة التفهيمية والارادة الجدية ، فان الثانية يحتاج اثباتها فى الواقع ومقام الثبوت الى مقدمة اخرى وهى التمسك باصالة الظهور أو الحقيقة دون الاولى .

وعلى الجملة فاللفظ بمقتضى قانون الوضع والتعهد يدل على ارادة المتكلم تفهيم معناه سواء كانت هذه الارادة متصادقة مع الارادة الجدية فى مقام الثبوت والواقع أم كانت على خلافها .

القضية الحقيقة وبنحو القوة والتقدير ، وفى مرحلة الاستعمال تخرج من القوة والتقدير الى الفعلية والتحقق ، ولعل لاجل ذلك الاختصاص قد عبر عن الموضوع له بالمعنى باعتبار كونه مقصوداً بالتفهيم .

قد أصبحت النتيجة بوضوح : ان الدلالة الوضعية تنحصر بالدلالة التصديقية ولا مناص من الإلتزام بتلك النتيجة ، ولا يرد عليها شيء من الايرادات التى تقدمت ، هذا تمام الكلام فى الدلالات الثلاث .

وضع المركبات

وقبل البدء فيه ينبغى التنبيه على مقدمة وهى ان محل الكلام هنا فى وضع المركب بما هو مركب اعنى وضعه بمجموع اجزائه من الهيئة والمادة - مثلا - فى قولنا (زيد شاعر) قد وضعت كلمة « زيد » لمعنى خاص ، وكلمة « شاعر » لمعنى آخر ، والهيئة القائمة بهما لمعنى ثالث ، فكل ذلك لا اشكال ولا كلام فيه ، وانما الكلام والإشكال فى وضع مجموع المركب من هذه المواد على حده ، واما وضع هيئة الجملة فلا كلام فى وضعها لقصد الحكاية والأخبار عن الواقع أو مع افادة خصوصية اخرى - ايضاً - أو لابراز امر نفسانى غير قصد الحكاية .

فعلى ضوء هذه المقدمة قد ظهر ان الصحيح هو انه لا وضع للمركب بما هو مركب بيان ذلك هو أن كل جملة ناقصة كانت أو تامة لها أوضاع متعددة باعتبار وضع كل جزء جزء منه اقلها ثلاثة حسب ما يدعو اليه الحاجة - مثلا - جملة (زيد انسان) لها أوضاع ثلاثة - ١ - وضع « زيد » - ٢ - وضع « انسان » - ٣ - وضع « الهيئة القائمة بهما » . وجملة (الانسان متعجب) اوضاع اربعة - ١ - وضع « الانسان » - ٢ - وضع متعجب « مادة » - ٣ - وضعه « هيئة » - ٤ - وضع « الهيئة القائمة بالجملة » . وجملة (زيد ضارب عمرو) أوضاع ستة - ١ - وضع « زيد »

- ٢ - وضع ضارب « مادة » - ٣ - وضعه « هيئة » - ٤ - وضع « الهيئة القائمة بجملة زيد ضارب » - ٥ - وضع « عمرو » - ٦ - وضع « الهيئة القائمة بالمجموع » . وهكذا الى ان ربما يبلغ الوضع الى عشرة أو ازيد على اختلاف الاغراض الموجبة لاختلاف المركبات زيادة ونقيصة . فان الغرض قد يتعلق بالمركب من شيئين ، وقد يتعلق بالمركب من اشياء ثلاثة ، وقد يتعلق بالمركب من اشياء أربعة ، وهكذا ومن الواضح ان هذه الأوضاع وافية لافادة الاغراض والمقاصد المتعلقة بالمركبات سواء كان الغرض قصد الحكاية عن الواقع ، او ابراز أمر نفسانى غير قصد الحكاية ولا يبقى أى غرض لا تكون تلك الأوضاع وافية لافادته ، لنحتاج الى وضع المركب بما هو على حده لافادة ذلك الغرض - مثلا - هيئة (ضرب زيد) تدل على قصد الحكاية عن حدوث تلبس زيد بالمبدء فى الخارج ، كما ان جملة (ما اكرم القوم إلا زيداً) تدل على حصر الاكرام بزيد زائداً على دلالتها على قصد الأخبار عن تلبس القوم بذلك . وهيئة (ان زيداً عادل) تدل على التأكيد وهيئة (ضرب موسى عيسى) تدل على ان موسى فاعل ، لعدم دال آخر هنا غير تلك الهيئة ، وهكذا .

وعلى الجملة فالمتكلم متى ما اراد تفهيم خصوصية من الخصوصيات وابرازها فى الخارج يتمكن من ذلك بهيئة من الهيئات ، وعليه فلسنا بحاجة الى وضع المركب بما هو ، بل هو لغو وعبث .

ومما يدلنا على ذلك - أى على عدم وجود وضع مستقل للمركبات بما هى - مضافاً الى لغويته انه يستلزم افادة المعنى الواحد مرتين والانتقال اليه بانتقالين ، وذلك لفرض تعدد الوضع الذى يقتضى تعدد الإفادة والإنتقال ، وهذا كما اذا تكلم الانسان بلفظ الدار مرة ، وبكلمات الحائط والغرفة والساحة اخرى ، فانه لا ريب حينئذ فى ان الانتقال الى المعنى يكون مرتين غايته انهما طوليان . واما فى مقامنا فلو التزمنا بتعدد الوضع للزمنا الالتزام بعرضية الانتقالين ، وذلك لان

المركبات بما هى لو كان لها وضع فلا محالة كان وضعها لافادة ما يستفاد من مجموع الهيئة والمادة فى الجملة ، لعـــدم معنى آخر على الفرض ، وعليه فلزمنا الإلتزام بعرضية الإنتقالين لتحقق كل من الدالين فى عرض تحقق الآخر ، وهذا مخالف للوجدان كما هو واضح . ومن هنا لم نجد قائلا به وان كان ابن مالك قد نسب القول به الى بعض ، ولـكن من المحتمل قوياً ان يكون النزاع لفظياً بان يكون مراد القائل بالوضع وضع هيئة المركب لا هو بنفسه .

ومن هنا يظهر أن ما ذكره أهل الأدب من تقسيم المجاز الى المجاز فى المفرد والى المجاز فى المركب غير صحيح ،وذلك لان الاستعمال المجازى فرع وجود الموضوع له فاذا فرض عدم الموضوع له للشئ فلا يعقل المجاز فيه وقد عرفت ان المركب بما هو لم يوضع لشئ ومعه كيف يتصور المجاز فيه .

نعم يجوز تشبيه المركب بالمركب كما فى قوله تبارك وتعالى (مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً) وكذا يجوز الكناية فى المركب كما فى قولهم (أراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى) فهو كناية عن التردد الحاصل فى النفس الموجب لذلك .

الوضع الشخصى والنوعى

قسموا : الوضع الى نوعى كوضع الهيئات والى شخصى كوضع المواد .

ولا يخفى ان المراد بالوضع الشخصى ليس وضع شخص اللفظ الصادر من المتكلم ، فان شخصه قد انقضى وانعدم فلا يمكن اعادته ، وما يصدر منه ثانياً هو مثله لا عينه ، بل المراد منه وضع اللفظ بوحدته الطبيعية وشخصيته الذاتية فى قبال وضع اللفظ بجامعه العنوانى ووحدته الاعتبارية ، هذا .

وقد يشكل على ذلك بان ملاك شخصية الوضع فى المواد ان كان وحدة كل

واحدة منها طبيعة وذاتاً وامتيازها عن مادة اخرى بذاتها فهو بعينه موجود فى الهيئات ، فان كل هيئة بنفسها وبشخصها ممتازة عن هيئة اخرى - مثلا - هيئة (فاعل) ممتازة بذاتها عن سائر الهيئات فلها وحدة طبيعية وشخصية ذاتية ، وان كان ملاك نوعية الوضع فى الهيئات عدم اختصاص الهيئة بمادة دون مادة فهو موجود بعينه فى المواد ، بداهة عدم اختصاص المادة بهيئة دون هيئة اخرى - مثلا - مادة (ض ر ب) كما هى موجودة فى (ضرب) كذلك موجودة فى زنة (ضارب) ، و(مضروب) ونحو ذلك من الأوزان ، فلا فرق بين الهيئة والمادة ليكون وضع الاولى نوعياً والثانية شخصياً .

وقد اجاب عنه شيخنا المحقق - قده - بوجهين :

واليك قوله - ١ - « والتحقيق ان جوهر الكلمة ومادتها اعنى الحروف الأصلية المترتبة الممتازة عن غيرها ذاتاً أو ترتيباً أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه فيلاحظ بوحدته الطبيعية وتوضع لمعنى ، بخلاف هيئة الكلمة ، فان الزنة لمكان اندماجها فى المادة لا يعقل ان تلاحظ بنفسها لاندماجها غاية الاندماج فى المادة ، فلا استقلال لها فى الوجود اللحاظى كما فى الوجود الخارجى كالمعنى الحرفى ، فلا يمكن تجريدها ولو فى الذهن عن المواد ، فلذا لا جامع ذاتى لها كحقائق النسب ، فلا محالة يجب الوضع لاشخاصها بجامع عنوانى كقولهم (كل ما كان على زنة فاعل) وهو معنى نوعية الوضع أى - الوضع لها بجامع عنوانى لا بشخصيتها الذاتية -

- ٢ - او المراد ان المادة حيث يمكن لحاظها فقط فالوضع شخصى ، والهيئة حيث لا يمكن لحاظها فقط إلا فى ضمن مادة فالوضع لها يوجب اقتصاره عليها فيجب ان يقال (هيئة فاعل وما يشبهها) وهذا معنى نوعية الوضع أى - لا لهيئة شخصية واحدة بوحدة طبيعية بل لها ولما يشبهها فتدبر - انتهى » .

وما افاده - قده - من الجواب فى غاية المتانة وحاصله ان كل مادة يمكن للواضع ان يلاحظها بشخصها وبوحدتها الطبيعية - مثلا - لفظ (الانسان) أو مادة

(ض ر ب) يمكن ان يلاحظه بشخصه وبوحدته ويوضع لمعنى ، فالوضع لا محالة يوجب الاقتصار على تلك المادة أو ذلك اللفظ فلا ينحل الى اوضاع عديدة ، فيكون نظير الوضع الخاص والموضوع له الخاص ؛ وهذا بخلاف الهيئة ، فانها حيث لا يمكن ان تلاحظ بشخصها ووحدتها الذاتية بدون مادة ما يجب أن توضع بجامع عنواني ، ومن هنا ينحل الى اوضاع متعددة فيثبت لكل هيئة وضع خاص مستقل نظير وضع العام والموضوع له الخاص ، وهذا معنى كون الوضع فيها نوعياً أي - ان الملحوظ حال الوضع جامع عنواني - ولكن الموضوع معنون هذا العنوان لا نفسه

والنتيجة ان الوضع ينحل الى اوضاع عديدة بتعدد افراد تلك الهيئة الانتزاعية ، وهذا معنى ان الوضع نوعي . وهذا بخلاف المواد ، فان شخص كل مادة موضوع بازاء معنى ما ، فلاجل ذلك كان الوضع فيها شخصياً .

علامات الحقيقة والمجاز

(الأمر السابع) انهم ذكروا للحقيقة علائم:

﴿ منها ﴾ التبادر وهو - خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ واطلاقه - من دون لحاظ اية قرينة وعناية في البين من حالية أو مقالية ، ومن الواضح ان مثل هذا التبادر معلول للوضع لا محالة وكاشف عنه كشفاً إنياً ، والوجه في ذلك هو ان دلالة اللفظ لا تخلو اما ان تكون ذاتية ، أو تكون جعلية ؟ وعلى الثاني اما ان تكون الدلالة مع القرينة ، أو بدونها ؟ .

اما الأولى فقد عرفت بطلانها على ما حققناه في مسألة الوضع .

واما الثانية فهي خارجة عن مفروض كلامنا في المقام فيتعين الثالثة فيدل التبادر على الوضع .

وبتعبير آخر ان مطلق تبادر المعنى من اطلاق اللفظ وفهمه منه ليس علامة لاثبات الحقيقة ، بل العلامة حصة خاصة منه وهى فهم المعنى من اللفظ نفسه بلا معونة خارجية ، وهى كاشفة عن الوضع لا محالة ، كما يكشف المعلول عن علته

وقد يورد على ذلك باستلزامه الدور بيانه ان من المعلوم بالضرورة ان الوضع وحده لا يكفى للتبادر ولا يكون علة تامة له ، فان الموجب للتبادر هو العلم بالوضع لانفسه ، فلو انتفى العلم به انتفى التبادر ، فينتج ان التبادر فى الحقيقة معلول للعلم بالوضع ، فلو كان العلم بالوضع متوقفاً عليه لدار .

واجاب عنه المحقق صاحب الكفاية - قده - بوجهين :

(الأول) : ان التبادر عند العالم بالوضع علامة الحقيقة للجاهل به ، فالمستعلم يرجع فى ذلك الى العالم بالوضع ، كما هو طريقة دارجة بين أهل المحاورة فى مقام استعلام اللغات الأجنبية وتعاليمها ؛ وبذلك يندفع الدور من اصله .

(الثانى) : ان التبادر وان كان متوقفاً على العلم بالوضع لا محالة إلا ان ذلك العلم ارتكازى مكنون فى خزانة النفس ، وثابت فى حافظة أهل كل لغة بالقياس الى لغاتهم ، وهم يستعملون تلك اللغات فى معانيها حسب ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلى منهم الى خصوصيات تلك المعانى من حيث السعة والضيق ، فاذا حصل الالتفات منهم الى خصوصيات تلك المعانى حصل لهم العلم تفصيلا بها ، وبذلك تحصل المغايرة بين العلمين فارتفع الدور من البين .

ثم لا يخفى ان تبادر المعنى من نفس اللفظ من دون قرينة لا يثبت به إلا وضع اللفظ لذلك المعنى ، وكون استعماله فيه حقيقياً فى زمان تبادره منه ؛ واما وضعه لذلك المعنى فى زمان سابق عليه فلا يثبت بالتبادر المتأخر ، فلابد فى اثبات ذلك من التشبث بالإستصحاب القهقرى الثابت حجيته فى خصوص باب الظهورات بقيام السيرة العقلائية وبناء أهل المحاورة عليه ، فانهم يتمسكون بذلك الاستصحاب فى موارد الحاجة مالم تقم حجة اقوى على خلافه ، بل على ذلك الأصل تدور استنباط

الاحكام الشرعية من الالفاظ الواردة فى الكتاب والسنة ، ضرورة انه لولا اعتباره لا يثبت لنا ان هذه الألفاظ كانت ظاهرة فى تلك الازمنة فى المعانى التى هى ظاهرة فيها فى زماننا ، ولكن ببركة ذلك الإستصحاب نثبت ظهورها فيها فى تلك الازمنة ايضاً ما لم تثبت قرينة على خلافها ، وسمى ذلك الاستصحاب بالاستصحاب القهقرى ، فانه على عكس الإستصحاب المصطلح السائر فى الالسنة ، فان المتيقن فيه أمر سابق ، والمشكوك فيه لا حق ، على عكس الإستصحاب القهقرى فان المشكوك فيه ، فيه أمر سابق ، والمتيقن لاحق .

هذا كله فيما اذا احرز التبادر وعلم ان المعنى ينسبق اليه الذهن من نفس اللفظ واما اذا لم يحرز ذلك ، واحتمل ان ظهور اللفظ مستند الى وجود قرينة داخلية ، أو خارجية فلا يمكن اثبات الحقيقة باصالة عدم القرينة ، اذ لا دليل على حجيته ، فانه ان تمسك فى إثبات حجيته باخبار الاستصحاب ، فيرده ان الاستصحاب لا يثبت اللوازم غير الشرعية ، ومن الظاهر ان استناد الظهور الى نفس اللفظ من لوازم عدم القرينة عقلا ، فلا يثبت باستصحاب عدمه ؛ وان تمسك فيه ببناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال القرينة ، فيرده ان بناء العرف واهل المحاورة إنما يختص بما اذا شك فى مراد المتكلم ، ولم يعلم انه المعنى الحقيقى أو معنى آخر غيره ، وقد نصب على ارادته قرينة قد خفيت علينا ، واما اذا علم المراد وشك فى ان ظهور اللفظ فيه من جهة الوضع أو من جهة القرينة فلا بناء من ابناء المحاورة على عدم الاعتناء باحتمال القرينة . فتلخص ان اثبات الحقيقة يتوقف على احراز ان الظهور مستند الى نفس اللفظ لا الى القرينة .

﴿ ومنها ﴾ أى (علائم الحقيقة) عدم صحة السلب ، وذكروا ان صحة السلب علامة المجاز ، وقد يعبر عن الأولى بصحة الحمل ، وعن الثانية بعدم صحة الحمل فيقال ان حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازى على معنى علامة انه حقيقة فيه وكاشف عن كونه موضوعاً بازائه ، كما ان عدم صحة حمل اللفظ كذلك على معنى علامة

للمجاز ، وكاشف عن عدم وضعه بازائه .

والصحيح ان يقال ان شيئاً منهما لا يصلح لان يكون علامة للحقيقة او المجاز بيان ذلك ان ملاك صحة الحمل مطلقاً ، سواء كان حملا اولياً ذاتياً ، ام كان حملا شائعاً صناعياً هو الاتحاد من جهة لئلا يلزم حمل المباين على مباين آخر ، والمغايرة من جهة اخرى حتى لا يلزم حمل الشيء على نفسه ، والمغايرة قد تكون بالاعتبار والمراد منه الإعتبار الموافق للواقع لا مجرد الفرض كما فى حمل الحد على المحدود ، فانهما متحدان بالذات والحقيقة ، ومختلفان باللحاظ والاعتبار اعنى به الاختلاف من جهة الاجمال والتفصيل والجمع والتفريق - مثلا - المفهوم من لفظ الانسان ، ومن جملة الحيوان الناطق حقيقة واحدة ، وهذه الحقيقة الواحدة المركبة مما به الاشتراك ، وما به الامتياز ملحوظة فى الانسان بنحو الوحدة والجمع ، وفى الحيوان الناطق بنحو الكثرة والتفريق ، فجهة الواحدة فى الانسان كجهة الكثرة فى الحيوان الناطق اعتبار موافق للواقع ، ضرورة ان هذه الحقيقة الواحدة بتلك الجهة غير تلك الحقيقة بالجهة الاخرى .

وقد ذكرنا سابقاً انه يمكن تصوير شيء واحد مرة بنحو الوحـــدة ، ومرة اخرى بنحو الكثرة ، وقد مثلنا لذلك بمفهوم الدار فانه مركب من حيطان وساحة وغرفة أو غرف ، وهذا المفهوم ملحوظ بنحو الجمع فى لفظ الدار ، وبنحو التفريق فى كلمات الحيطان والساحة والغرف . وقد تكون المغايرة ذاتية والاتحاد فى امر خارج عن مقام الذات كما فى الحمل الشائع الصناعى مثل قولنا (زيد انسان أو كاتب) فان مفهوم زيد غير مفهوم الانسان أو الكاتب ، فهما مفهومان متغايران ، ولكنهما موجودان فى الخارج بوجود واحد ، ويسمى هـــذا الحمل بالشائع لاجل شيوعه بين عامة الناس على عكس الاولى ، وبالصناعى لاجل استعماله فى صناعات العلوم واقيستها ؛ واذا اتضح ذلك فنقول : ان صحة شيء من ذينك الحملين لا تكون علامة للحقيقة ، ولا يثبت بهما المعنى الحقيقى .

وتفصيل ذلك ان الحمل الذاتى لا يكشف إلا عن اتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً ، ومغايرتهما اعتباراً ، ولا نظر فى ذلك الى حال الإستعمال وانه حقيقى أو مجازى - مثلا - حمل (الحيوان الناطق) على الانسان لا يدل إلا على اتحاد معنييهما حقيقة ، ولا نظر فيه الى ان استعمال لفظ الانسان فيما أريد به حقيقى أو مجازى ، ومن الظاهر ان مجرد الإستعمال لا يكون دليلا على الحقيقة .

وعلى الجملة فصحة الحمل الذاتى بما هو لا يكشف إلا عن اتحاد المعنيين ذاتاً ، واما ان استعمال اللفظ فى القضية استعمال حقيقى فهو أمر آخر اجنبى عن صحة الحمل وعدمها . نعم بناء على ان الأصل فى كل استعمال ان يكون حقيقياً كما نسب الى السيد المرتضى - قده - يمكن اثبات الحقيقة إلا انه لم يثبت فى نفسه ، كما ذكرناه غير مرة . على انه لو ثبت فهو اجنبى عن صحة الحمل وعدمها .

وبكلمة اخرى ان صحة الحمل وعدم صحته يرجعان الى عالم المعنى والمدلول ، فمع اتحاد المفهومين ذاتاً يصح الحمل وإلا فلا ، واما الحقيقة والمجاز فهما يرجعان الى عالم اللفظ والدال ، وبين الامرين مسافة بعيدة .

نعم لو فرض فى القضية الحملية ان المعنى قد استفيد من نفس اللفظ من دون قرينة كان ذلك علامة الحقيقة ، إلا انه مستند الى التبادر لا الى صحة الحمل .

وقد اصبحت النتيجة بوضوح ان صحة ذلك الحمل بما هو حمل لا تكون علامة لاثبات الحقيقة ، وكذا عدمها لا يكون علامة لاثبات المجاز ، بل هما علامة الاتحاد والمغايرة لا غير فنحتاج فى اثبات الحقيقة الى التمسك بالتبادر من الاطلاق ، او نحوه . هذا .

واما الحمل الشائع فتفصيل الكلام فيه ان ملاك صحته بجميع انواعه اتحاد المعنيين أى - الموضوع والمحمول وجوداً - ومغايرتهما مفهوماً ، فذلك الوجود الواحد اما ان يكون وجوداً لهما بالذات ، أو يكون لاحدهما بالذات وللآخر بالعرض ، او لكليهما بالعرض ، فهذه أقسام ثلاثة :

أما القسم الأول فهو فى حمل الطبيعى على افراده ومصاديقه ، وحمل الجنس على النوع ، وحمل الفصل عليه ، وبالعكس ، فان الموضوع والمحمول فى تمام هذه الموارد متحدان فى الوجود الخارجى ، بمعنى ان وجوداً واحداً وجود لهما بالذات والحقيقة - مثلا - وجود «زيد» هو وجود «الانسان» بعينه ، لان وجود الطبيعى بعين وجود فرده ، وليس له وجود آخر غيره فالوجود الواحد وجود لهما بالذات ، وإنما الإختلاف فى جهتى النسبة ، وكذلك الحال فى قولنا (الانسان حيوان) أو قولنا (الانسان ناطق) الى غير ذلك ، فان المحمول والموضوع فى جميع ذلك متحدان فى ما يكون وجوداً لهما بالذات .

واما القسم الثانى فهو فى حمل العناوين العرضية على معروضاتها كحمل «الضاحك» او «الكاتب» أو «العالم» أو «الأبيض» أو «الأسود» على زيد - مثلا - فان هذه العناوين جميعها عرضية انتزاعية منتزعة من قيام الاعراض بموضوعاتها ، وليس لها وجود فى الخارج ، والموجود فيه نفس الاعراض والمقولات التى هى من مبادئ تلك العناوين ، ومنشأ انتزاعها ، وعليه فنسبة ما به الاتحاد وهو وجود زيد المتصف بتلك المبادىء الى تلك العناوين بالعرض والمجاز ، وبمقتضى القاعدة السائرة فى الكائنات باجمعها وهى ان كل ما بالعرض لابد وان ينتهى الى ما بالذات ينتهى هذا الحمل أى (العناوين على معروضاتها) الى حمل ثان ، ويدل الكلام عليه بالدلالة الإلتزامية لا محالة ، فذلك الحمل يكون من قبيل حمل الطبيعى على افراده ، فان فى قولنا (زيد ضاحك) - مثلا - بما ان الضاحك عنوان عرضى انتزاعى فلا محالة ينتهى الأمر الى حمل الضحك على الصفة القائمة بزيد ، وهو من حمل الكلى على فرده ، فبالنتيجة يرجع هذا القسم الى القسم الأول ، وان كان مغايراً له بحسب الصورة

واما القسم الثالث فهو فى حمل بعض العناوين العرضية على بعضها الآخر كقولهم (الكاتب متحرك الاصابع) أو (المتعجب ضاحك) ونحو ذلك . وقد اتضح لك انه ليس للعنـــاوين العرضية وجود فى عالم الخارج بالذات ، بل يضاف اليها

وجود ما يتصف بها اضافة بالعرض ، وبقانون ان ما بالعرض ينتهى الى ما بالذات فلا محالة ينتهى الأمر الى حملين آخرين : احدهما : حمل صفة الكتابة أو التعجب على شيء . وثانيهما : حمل الحركة أو الضحك على شيء آخر ، فيدخل هذا القسم ايضاً فى القسم الأول ، والإختلاف بينهما فى الصورة ، لا فى الحقيقة .

فتلخص من ذلك ان مرجع جميع هذه الأقسام الى قسم واحد وهو القسم الاول

وعلى ضوء ان الملاك فى صحة الحمل الشائع هو الاتحاد فى الوجود الخارجي ظهر ان صحته لا تكشف عن الحقيقة ، ضرورة انها لا تكون إمارة إلا على اتحاد المحمول مع الموضوع خارجاً ، واما ان استعمال اللفظ فى المحمول على نحو الحقيقة فهى لا تدل عليه ، إذ ليس هنا إلا مجرد التعبير عنه بذلك اللفظ ، وهو لا يزيد على الاستعمال ، وهو اعم من الحقيقة .

نعم اذا فرض تجرد اللفظ عن القرينة ، وتبادر منه المعنى كان ذلك آية الحقيقة إلا انه خارج عن محل الكلام بالكلية .

وعلى الجملة فملاك صحة الحمل نحو من انحاء الاتحاد خارجاً وملاك الحقيقة استعمال اللفظ فى الموضوع له فاحد الملاكين اجنبى عن الملاك الآخر لامكان ان يتحد الموضوع والمحمول فى الخارج مع كون استعمال اللفظ فى المحمول مجازاً وقد عرفت ان الحقيقة والمجاز امران يرجعان الى عالم الالفاظ وصحة الحمل ترجع الى عالم المدلول فاثبات أحدهما لا يكون دليلا على اثبات الآخر .

فقد اصبحت النتيجة لحد الآن ، كما ان صحة الحمل الاولى الذاتى لا تكشف عن الحقيقة ، كذلك صحة الحمل الشائع الصناعى ، ومن ذلك يظهر حال عدم صحة الحمل ايضاً حرفاً بحرف .

ولكن فى تقريرات بعض الاعاظم - قده - أن صحة الحمل مطلقاً ، سواء كان ذاتياً ، ام كان شائعاً صناعياً كاشفة عن الحقيقة ؛ وأفاد فى وجه ذلك ما ملخصه ان صحة الحمل الذاتى تكشف عن ان المعنى المعلوم لدى المستعلم تفصيلا ، والمعنى المعلوم لديه ارتكازاً متحدان بالذات والحقيقة ، وبذلك الإتحاد يستكشف

له تفصيلا ان اللفظ موضوع لذاك المعنى المعلوم لديه تفصيلا ، ولكنه - قده - استثنى من ذلك حمل الحد على المحدود ، كما فى مثل (الانسان حيوان ناطق) فقال ان صحة الحمل فى مثل ذلك لا تكشف عن الحقيقة اللغوى ، بدعوى ان مفهوم (الحيوان الناطق) مفهوم مركب مفصل ومفهوم الانسان مفهوم مفرد بسيط. هذا فى الحمل الاولى.

واما صحة الحمل الشائع الصناعى فهى تكشف عن اتحاد الموضوع والمحمول اتحاد الطبيعى مع فرده ، وبذلك الإتحاد يستكشف ان اللفظ موضوع للطبيعى.

والجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدم فانك قد عرفت ان صحة الحمل مطلقاً ذاتياً كان أم صناعياً لا تتوقف على كون الاستعمال حقيقياً لتكون كاشفة عنه فان ملاك أحدهما غير ملاك الآخر ، فملاك صحة الحمل اتحاد المفهومين ، اما بحسب الحقيقة والذات أو بحسب الوجود ، فاذا كانا كذلك صح الحمل سواء كان التعبير عن المعنى المعلوم تفصيلا حقيقياً أم كان مجازياً ، وهذا أجنبي عن صحة الحمل وعدمها رأساً ، ضرورة ان حمل الانسان على زيد صحيح سواء كان اطلاق لفظ الإنسان على الطبيعى المنطبق على زيد فى الخارج حقيقياً أم مجازياً ؟

وعلى الجملة بمجرد صحة حمل شيء على شيء عند العرف وابناء المحاورة لا يستكشف منها الوضع والحقيقة إلا بمعونة التبادر ، أو نحوه ، وإلا فالحمل لو خلي وطبعه لا يدل على ازيد من الإتحاد بين الموضوع والمحمول بنحو من انحاء الإتحاد.

ومن الغريب انه - قده - فرق فى الحمل الذاتى بين حمل الحد على المحدود كقولك (الانسان حيوان ناطق) وبين غيره كقولك (الغيث مطر) فقال ان الاول لا يدل على الوضع ، دون الثانى. وذلك لان الإتحاد لو كان طريقاً الى الحقيقة فمن اتحاد «الحيوان الناطق» مع «الانسان» بالذات والحقيقة يستكشف بالضرورة ان لفظ الانسان موضوع لمعنى يحلله العقل الى جزئين جزء مشترك فيه وهو «الحيوان»

وجزء آخر يميزه عن غيره وهو « الناطق » فهما بعينهما معنى « الانسان » بالتحليل العقلي ، كما هو شأن كل مفهوم بالاضافة الى حكم العقل . وهذا لعله من الواضحات

ثم لا يخفى أن ما ذكره من ان صحة الحمل عند المستعلم علامة لاثبات الحقيقة لا محصل له ، وذلك لان الصحة فى مرتبه متأخرة عن احراز ملاك الحمل بين المفهومين ، فلابد اولا من تصورهما تفصيلا واحراز الملاك المصحح لحمل أحدهما على الآخر ، ثم يحمل هذا على ذاك ، والعلم الإرتكازى بالمعنى لا يكفى فى صحة الحمل ، بل لابد من الإلتفات التفصيلى .

﴿ومنها﴾ أى (علائم الحقيقة) الاطراد ، وذكروا عدم الاطراد من علائم المجاز

لا يخفى ان المراد من الإطراد ليس تكرار الإستعمال فى معنى ، ضرورة انه اذا صح الإستعمال فيه مرة واحدة يصح فيه مرات عديدة ، من دون فرق فى ذلك بين الإستعمال الحقيقى ، والمجازى .

ومن هنا فسر الإطراد شيخنا المحقق - قده - بمعنى آخر واليك قوله : « مورد هاتين العلامتين - الاطراد وعدمه - ما اذا أطلق لفظ باعتبار معنى كلى على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعانى الحقيقية ، لكنه يشك فى ان ذلك الكلى كذلك أم لا ؟ فاذا وجد صحة الإطلاق مطرداً باعتبار ذلك الكلى كشف عن كونه من المعانى الحقيقية ، لان صحة الإستعمال فيه ، واطلاقه على افراده مطرداً لابد من أن تكون معلولة لاحد الأمرين : اما الوضع ، اوالعلاقة ، وحيث لا اطراد لانواع العلائق المصححة للتجوز ثبت الإستناد الى الوضع ، فنفس الإطراد دليل على الحقيقة وان لم يعلم وجه الإستعمال على الحقيقة ، كما ان عدم الإطراد فى غير مورد يكشف عن عدم الوضع له ، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة ، لان الوضع علة صحة الإستعمال مطرداً ، وهذه العلامة علامة قطعية لو ثبت عدم اطراد علائق المجاز ، كما هو المعروف والمشاهد فى جملة من الموارد » انتهى

وحاصله ان اطلاق لفظ باعتبار معنى كلى على فرد مع القطع بعدم كون ذلك

الفرد من حيث الفردية معنى حقيقياً ، ان كان مطرداً كشف عن كونه من المعانى الحقيقية ؛ وان لم يكن مطرداً كشف عن كونه من المعانى المجازية - مثلا - اطلاق لفظ « الأسد » على كل فرد من افراد (الحيوان المفترس) مع العلم بعدم كون الفرد بخصوصه من المعانى الحقيقية ، لما كان مطرداً كشف ذلك عن كون (الحيوان المفترس) معنى حقيقياً له ؛ واطلاقه على كل فرد من افراد « الشجاع » لما لم يكن مطرداً ، فانه يصح اطلاقه باعتبار هذا المفهوم الكلى على « الانسان » وعلى جملة من « الحيوانات » إلا انه لا يصح اطلاقه على (النملة الشجاع) - مثلا - كشف ذلك عن كونه من المعانى المجازية .

نعم ان اطلاق لفظ « الشجاع » باعتبار هذا المفهوم الكلى على جميع افراده حيث كان مطرداً كشف هذا عن كون ذلك الاطلاق حقيقياً .

ولكن الصحيح انه لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لان المراد من الاطراد كما لا يمكن أن يكون تكرار الإستعمال ، لما مر ، كذلك لا يمكن ان يراد به التكرار فى التطبيق أى تطبيق المعنى على مصاديقه ، وافراده .

بيان ذلك ان انطباق الطبيعى على افراده والكلى على مصاديقه أمر عقلى ، واجنبى عن الإستعمال بالكلية ، فلا يعقل ان يكون المعنى كلياً ومع ذلك لا ينطبق على تمام افراده ومصاديقه ، ولا يصح اطلاقه عليها . فهذا من الواضحات الاولية وغير قابل للنزاع فيه أصلا .

واما عدم انطباق بعض المفاهيم فى بعض الموارد فهو انما كان من جهة ضيق دائرة ذلك المفهوم من ناحية تخصصه بخصوصية ما عرفاً ، ومن الواضح ان مثل هذا المفهوم لا ينطبق إلا على افراد تلك الحصة خاصة ، دون غيرها ، فان سعة الانطباق وضيقه تابعان لسعة المفهوم وضيقه ، فاذا كان المفهوم وسيعاً كان الانطباق كذلك ، واذا كان مفهوما ضيقاً كان الإنطباق مثله ؛ وعلى كل فلا يعقل انطباقه على غير افراده وعـدم انطباقه إلا على بعض افراده - مثلا - مفهوم

« الانسان » اذا لاحظناه بما له من السعة والإطلاق فلا محالة ينطبق على جميع افراده فلا يعقل انطباقه على بعضها دون بعضها الآخر . وان لاحظناه بما له من الخصوصية كـ « العالمية » أو « الهاشمية » أو « العربية » أو غير ذلك فلا يعقل انطباقه إلا على افراد هذه الحصة ، فعدم الإطراد بهذا المعنى ، أو الإطراد مشترك فيه بين المعنى الحقيقى ، والمعنى المجازى ، وتابع لسعة المعنى وضيقه ـ مثلا ـ لفظ الـ « ماء » فى لغة العرب موضوع (للجسم السيال البارد بالطبع) مع انه لا ينطبق على كل جسم سيال بارد بالطبع ، وليس ذلك إلا من جهة ان معناه حصة خاصة منه ، لا هو على اطلاقه وسريانه ، وعليه فلا محالة لا ينطبق إلا على افراد تلك الحصة ، دون غيرها ، وهكذا ، وعلى ذلك لا يكون عدم الاطراد كاشفاً عن عدم الحقيقة .

ومنه يظهر ان عدم اطراد اطلاق لفظ الأسد باعتبار مفهوم الشجاع على كل فرد من افراده ، لا يكون إلا من جهة ان صحة ذلك الإطلاق إنما كانت باعتبار حصة خاصة من ذلك الكلى ، لا هو باطلاقه ، ومن المعلوم ان ذلك الاطلاق باعتبار تلك الحصة مطرد .

فالنتيجة لحد الآن امور :

(الاول) : ان انطباق طبيعى المعنى على افراده ومصاديقه قهرى ، واجنبى عن الاستعمال رأساً .

(الثانى) : ان سعة الانطباق ، وضيقه تابعان لسعة المعنى ، وضيقه عرفا فان تعيين المفاهيم ، وخصوصياتها من حيث السعة والضيق أمر راجع الى أهل العرف ، فان كان معنى اللفظ عندهم وسيعاً كان الانطباق ايضاً كذلك ، وان كان ضيقاً وحصة خاصة فالانطباق تابع له .

(الثالث) : انه لا فرق فى ذلك بين المعنى الحقيقى ، والمعنى المجازى ، فهما على حد سواء فى ذلك .

(الرابع) : ان الاطراد بهذا المعنى ، وعدمه اجنبيان عن الحقيقة والمجاز

والذى ينبغى ان يقال فى المقام هو ان الاطراد الكاشف عن الحقيقة فى الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاص فى معنى مخصوص فى موارد مختلفة بمحمولات عديدة ، مع الغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على ارادة المجاز ، فهذا طريقة عملية لتعليم اللغات الاجنبية ، واستكشاف حقائقها العرفية .

توضيح ذلك : هو ان من جاء من بلد الى بلد آخر لا يعرف لغاتهم اذا تصدى لتعليم اللغة السائرة فى هذا البلد رأى ان أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى ، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر ، وهكذا ، ولكنه لا يعلم ان هذه الاطلاقات من الاطلاقات الحقيقية ، أو المجازية ، فاذا رأى أنهم يطلقون هذه الالفاظ ويريدون بها تلك المعانى فى جميع الموارد حصل له العلم ، بانها معانى حقيقية ، لان جواز الاستعمال معلول لاحد أمرين : اما الوضع ، أو القرينة ؟ وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطراد فلا محالة يكون مستنداً الى الوضع - مثلا - اذا رأى أحد ان العرب يستعملون لفظ الماء فى معناه المعهود ، ولكنه شك فى انه من المعانى الحقيقية ، أو من المعانى المجازية ، فمن الغاء ما يحتمل أن يكون قرينة من جهة الاطراد علم بانه من المعانى الحقيقية ، ولا يكون فهمه منه مستنداً الى قرينة حالية ، او مقالية .

وبهذه الطريقة غالباً يتعلمون الاطفال والصبيان اللغات والالفاظ .

فقد تحصل من ذلك ان الاطراد بهذا التفسير الذى ذكرناه علامة لاثبات الحقيقة ؛ بل ان هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً ، فان تصريح الواضع وان كان يعلم به الحقيقة إلا انه نادر جداً ، واما التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع ، كما عرفت إلا انه لابد من أن يستند الى العلم بالوضع ، إما من جهة تصريح الواضع ، أو من جهة الاطراد ، والاول نادر فيستند الى الثانى لامحالة .

تعارض الاحوال

التخصيص ، والتقييد ، والمجاز ، والاشتراك ، والاضمار .

ذكروا لتقديم كل واحد منها على الآخر فيما اذا وقعت المعارضة بينها وجوها ولكن الصحيح : ما ذكره المحقق صاحب الكفاية - قده - من ان تلك الوجوه باجمعها من الامور الاستحسانية التي لا اعتداد بها - أصلا - في باب الألفاظ ، فان المتبع في ذلك الباب الظهورات العرفية التي قد جرت على متابعتها السيرة العقلائية في مسألة الاحتجاج واللجاج ، دون الاستحسانات العقلية ، والامور الظنية ، إذ لم يترتب عليها أي أثر شرعي إلا إذا كانت موجبة للظهور العرفي ، فحينئذ العمل بالظهور ، لا بها كما لا يخفى ، فلا وجه لاطالة الكلام في ذلك أصلا .

الحقيقة الشرعية

الأمر السابع : في الحقيقة الشرعية الكلام في هذه المسألة يقع في جهات :

(الجهة الأولى) قال جماعة منهم : المحقق صاحب الكفاية - قده - تظهر الثمرة في المسألة بحمل الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة كالفاظ العبادات والمعاملات على المعاني الشرعية ، بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ، وعلى المعاني اللغوية ، بناء على عدم ثبوتها .

وقيل بالتوقف في المقام ، بناء على الثاني ، بدعوى ان الحقيقة الشرعية وإن لم تثبت إلا انه لا شبهة في صيرورة المعاني الشرعية من المجازات المشهورة من جهة كثرة استعمال هذه الألفاظ في تلك المعاني ، والمختار في تعارض الحقيقة مع المجاز المشهور التوقف ، بل المشهور على ذلك . إلا بناء على حجية اصالة الحقيقة

تعبداً كما نسب الى السيد المرتضى ـ قده ـ واما بناء على اعتبار الظهور فلا ظهور لها فى معانيها الحقيقية هذا .

والتحقيق انه لا ثمرة لهذه المسألة ـ اصلا ـ وفاقا لشيخنا الاستاذ ـ قده ـ والوجه فى ذلك هو ان الكبرى المذكورة وهى (حمل الألفاظ المستعملة فى لسان الشارع على المعانى اللغوية أو التوقف بناء على عدم الثبوت وعلى المعانى الشرعية بناء على الثبوت) وان كانت مسلمة إلا ان الصغرى غير ثابتة ، لعدم الشك فى المراد الإستعمالى من هذه الألفاظ ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية أم لم نقل ، فهى على التقديرين استعملت فى عرف المتشرعة فى المعانى الشرعية ، اذاً لا يبقى مورد نشك فيه فى المراد الإستعمالى .

وعلى الجملة ان الفاظ الكتاب والسنة قد وصلت الينا من النبي الاكرم ﷺ بواسطة الأئمة الاطهار (ع) . ومن الواضح جداً ان الحقيقة الشرعية وان فرض انها لم تثبت إلا انه لا شبهة فى ثبوت الحقيقة المتشرعية فى زمن ما ، وعليه فليس لنا مورد نشك فيه فى مراد الشارع المقدس من هذه الألفاظ ، حتى تظهر الثمرة المزبورة .

نعم لو فرض كلام وصل الينا من النبي الاكرم ﷺ بلا واسطة الأئمة الأطهار (ع) فيمكن أن تظهر الثمرة فيه اذا فرض الشك فى مراده ﷺ منه ، إلا انه فرض فى فرض ، فبالنتيجة انه لا ثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلا ، بل هو بحث علمى فقط .

الجهة الثانية : قد تقدم ان الوضع على قسمين :

أحدهما : تعيينى .

والثانى : تعينى .

اما الوضع التعيينى فى المقام بان (كان الشارع المقدس قد تصدى للوضع صريحاً) فهو مقطوع العدم ، ضرورة انه لو كان كذلك لنقل الينا بالتواتر ، كيف

ولم ينقل حتى بخـــبر الواحد ، وذلك لعدم المانع منه ، مع توفر الداعي على نقله وليس الوضع كمسألة الخلافة ونحوها لتوفر الدواعي هناك على اخفائها وكتمانها ، دونه .

وأما الوضع التعييني بمعنى آخر بان يكون الوضع متحققاً بنفس الاستعمال كما ذكره المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ فيقع الكلام فى امكانه أولا ، وفى وقوعه ثانياً ، فهنا مقامان :

اما الكلام فى المقام الأول فقد اختار شيخنا الاستاذ ـ قده ـ عدم امكانه ، بدعوى أن حقيقة الإستعمال افناء اللفظ فى المعنى والقاء المعنى فى الخارج ، بحيث تكون الألفاظ مغفولا عنها ، فالاستعمال يقتضى أن يكون النظر الى الألفاظ آلياً ، والوضع يستدعى أن يكون النظر الى الألفاظ استقلالياً ، فالجمع بين الوضع والاستعمال فى شيء يلازم الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى . وهو غير معقول .

والتحقيق ان الوضع سواء كان بمعنى التعهد والالتزام النفسانى ، أو بمعنى اعتبار نفسانى على تمام انحائه فى مرتبة متقدمة على الاستعمال . اما على الأول فواضح ضرورة ان التعهد والتبانى بذكر لفظ خاص عند إرادة تفهيم معنى ما يكون مقدماً على الإستعمال لا محالة من دون فرق بين أن يكون ابراز هذا التعهد بمثل كلمة وضعت ، أو نحوها الدالة على التعهد بالمطابقة ؛ أو يكون المبرز نفس الاستعمال الدال على ذلك بالإلتزام بمعونة القرينة . واما على الثانى فلان اعتبار الملازمة ، أو نحوها بين لفظ خاص ومعنى ما مقدم على الإستعمال بالضرورة ، وان كان المبرز لذلك الإعتبار نفس الإستعمال مع نصب القرينة على ذلك وكيف كان فالاستعمال متأخر عن الوضع لا محالة .

ونظير ذلك الهبة ، فانه تارة يبرزها بجملة (وهبتك) الدالة عليها بالمطابقة ، واخرى يبرزها بجملة (خذ هذا الثوب) ـ مثلا ـ الدالة عليها بالإلتزام .

فقد أصبحت النتيجة ان محذور لزوم الجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالى مندفع على جميع المسالك فى تفسير حقيقة الوضع ، فان الوضع أمر نفسانى ثابت فى افق النفس ، والاستعمال أمر خارج عن أفق النفس ؛ فالوضع سابق على الاستعمال دائماً . بل لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا الجمع بين الوضع والإستعمال فى آن واحد لم نسلم استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلى والاستقلالى ، فان هذا اللازم مبنى على مذهب المشهور فى مسألة الإستعمال ، حيث انهم يرون الألفاظ فى مرحلة الإستعمال آليات ، وأما على مذهب الصحيح من أن حال الألفاظ حال المعانى فى مقام الإستعمال فكما أن المعانى ملحوظة استقلالا ، فكذلك الألفاظ ومن هنا يلتفت المتكلم الى خصوصيات الألفاظ الصادرة منه من كونها لغة عربية أو فارسية أو غير ذلك فلا يلزم من الجمع بين الوضع والإستعمال ، الجمع بين اللحاظين الآلى والإستقلالى .

فقد ظهر بما ذكرناه امكان الوضع التعيينى على أن يكون الدال عليه نفس الإستعمال ، مع نصب القرينة على ذلك .

واما الكلام فى المقام الثانى فالظاهر انه لا شبهة فى وقوع الوضع التعيينى على هذا النحو خارجاً ، بل لعله كثير بين العرف والعقلاء فى وضع الاعلام الشخصية والمعانى المستحدثة ، وعليه فدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيينى على النحو المزبور فى الجملة غير بعيدة .

إنما الإشكال فى أن ذلك الإستعمال ، هل هو استعمال حقيقى ، أو مجازى ؟ أو لا هذا ، ولا ذاك ؟ وجهان ، بل قولان : فقد اختار المحقق صاحب الكفاية - قده - الاحتمال الاخير ، بدعوى انه لا يكون من الإستعمال الحقيقى ، من جهة ان الاستعمال الحقيقى إستعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له ، والمفروض انه لا وضع قبل هذا الإستعمال ، ليكون الاستعمال استعمالا فيه ؛ واما انه لا يكون من الإستعمال المجازى ، فلاجل ان الاستعمال المجازى استعمال اللفظ فى المعنى

المناسب للمعنى الموضوع له ، والمفروض انه لا وضع قبل هذا الاستعمال ، ومعه لا يعقل المجاز ، فانحصر أن لا يكون ذلك الإستعمال حقيقياً ولا مجازياً ، وقد ذكرنا أن صحة الاستعمال لا تدور مدار كونه حقيقياً أو مجازياً ؟ بل صح الاستعمال بدون أن يكون متصفاً باحدهما اذا كان حسناً عند الطبع ، وقد عرفت ان اطلاق اللفظ وارادة نوعه ، أو صنفه ، أو مثله من هذا القبيل . هذا محصل ما افاده ـ قدس سره ـ .

وقد ظهر مما حققناه سابقاً ان الإطلاقات المذكورة ليست من قبيل الاستعمال فى شيء على تفصيل تقدم .

كما انه قد تبين مما ذكرناه الآن ان هذا الاستعمال استعمال حقيقي وفى المعنى الموضوع له ، بيانه هو انك عرفت ان الوضع فى مرتبة متقدمة على الاستعمال على جميع المسالك فى تفسير الوضع ، وعليه فالوضع يحصل قبل الاستعمال ، فاذا كان كذلك فالإستعمال استعمال فى الموضوع له ، وهذا واضح .

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان الوضع ليس عبارة عن مجرد أمر نفسانى من تعهد ، واعتبار ملازمة ، ونحو ذلك . بل للابراز دخل فى حقيقة الوضع جزأ او قيداً ، وبدونه لا يتحقق الوضع ، كما هو الحال فى مثل عنوان البيع ، والتجارة ، والهبة ، والصلح ، وما شاكل ذلك ، فان هذه العناوين لا تتحقق عرفاً ولا تصدق خارجاً على مجرد الاعتبار النفسانى ما لم يبرزه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل ، فللابراز دخل فيها جزءاً أو قيداً ـ مثلا ـ عنوان البيع لا يصدق عرفاً على مجرد اعتبار البايع ملكية المبيع لزيد ـ مثلا ـ واعتبار زيد تملكه لنفسه بعوض معلوم ما لم يبرزه البايع بقوله بعت ، أو ملكت ، والمشترى بقوله أشتريت ، أو قبلت ، فالبيع عبارة عن الامر الأعتبارى الخاص المبرز فى الخارج بمبرز ، وهكذا غيره ، فلو سلمنا ان الوضع أيضاً كذلك فلا يكون هذا الإستعمال إستعمالا فى غير ما وضع له ، والوجه فى ذلك هو انه لا يعتبر فى كون

الإستعمال حقيقياً واستعمالا فى الموضوع له تقدم الوضع على الاستعمال ، بل غاية ما يقتضيه ذلك هو أن لا يكون الوضع متأخراً عن الاستعمال ، فيكفى فى كون الاستعمال حقيقياً مقارنة الوضع معه زماناً ، والمفروض ان الوضع والاستعمال فى مقامنا هذا كذلك ، وان كان الاستعمال مقدماً عليه طبعاً ورتبة باعتبار انه جزئه أو قيده ، إلا انه لا يوجب تقدمه عليه زماناً .

وقد تحصل من ذلك بوضوح ان هذا الإستعمال استعمال فى الموضوع له ولو قلنا بان الوضع يتحقق بنفس ذلك الإستعمال ، وانه الجزء الاخير والمتمم لتحققه وكيف كان فقد ذكر صاحب الكفاية ـ قده ـ ما نصه :

فدعوى الوضع التعينى فى الالفاظ المتداولة فى لسان الشارع هكذا قريبة جداً ، ومدعى القطع به غير مجازف قطعاً ، ويدل عليه تبادر المعانى الشرعية منها فى محاوراته ثم يؤيد ذلك بعدم وجود علاقة معتبرة بين المعانى الشرعية واللغوية فى بعض الموارد ... الخ . وهذا الذى ذكره هو الصحيح .

ثم قال ـ قدس سره ـ « هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة فى شرعنا ، وأما بناء على كونها ثابتة فى الشرائع السابقة ، كما هو قضية غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى : (كتب عليكم الصيام كما كتب ... الخ) وقوله تعالى : (واذن فى الناس بالحج) وقوله تعالى : (واوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حياً) الى غير ذلك ، فالفاظها حقائق لغوية لا شرعية ، واختلاف الشرائع فيها جزء وشرطاً لا يوجب اختلافها فى الحقيقة والماهية ، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف فى المصاديق والمحققات ، كاختلافها بحسب الحالات فى شرعنا ، كما لا يخفى . انتهى » وهذا الذى افاده ـ قده ـ .

يمكن الجواب عنه بوجهين :

(الوجه الأول) : ان ثبوت هذه المعانى فى الشرائع السابقة لا يضر بثبوت الحقيقة الشرعية فى شرعنا ، ضرورة ان مجرد الثبوت هناك لا يلازم التسمية بهذه

الالفاظ الخاصة ، وليس فى المقام إلا التعبير عنها بهذه الالفاظ فى الكتاب العزيز ؛ ومن الواضح انه لا يدل على وجود تلك الالفاظ فى الشرائع السابقة ؛ بل هو لأجل اقتضاء مقام الافادة ذلك ، كما هو الحال بالقياس الى جميع الحكايات والقصص القرآنية التى كانت بالسريانية كما فى لغة « عيسى » عليه السلام ، أو العبرانية كما فى لغة « موسى » ، عليه السلام بل من المعلوم ان تلك المعانى كانت يعبر عنها بالفاظ سريانية ، أو عبرانية ، وقد نقلت عنها بهـــذه الألفاظ الخاصة فى شريعتنا لاقتضاء مقام الافادة ذلك .

وان شئت فقل ان معنى الحقيقة الشرعية ليس جعل المعنى واختراعه ، بل جعل اللفظ بازأ معنى من المعانى ولا يفرق فيه بين كون المعنى قديماً أو حادثاً فى هذه الشريعة . وما يتوهم من ان الصلاة بهذه اللفظة موجودة فى انجيل برنابا ، لا بلفظة أخرى عبرانية ، أو سريانية فكما ان المعانى لم تكن مستحدثة ، فكذلك الالفاظ التى يعبر بها عنها ، مدفوع بان وجود لفظ « الصلاة » فى الانجيل الرائج لا يدل على وجوده فى أصله المعلوم انه لم يكن باللغة « العربية » . هذا مضافاً الى ان لفظ « الصلاة » الموجود فى الانجيل والتوراة لم يكن بالمعنى المركب من الاجزاء والشرائط والكيفية الخاصة ، بل كان بمعنى الدعاء ، فالصلاة بهذه الكيفية والاجزاء والشرائط والموانع مستحدثة لا محالة .

وربما قيل بان الألفاظ المذكورة موضوعة بازأ تلك المعانى قبل (الشريعة الاسلامية) فالعرب قبلها كانوا قد تعهدوا لهذه المعانى فى استعمالاتهم ، والتزموا بذكر هذه الألفاظ عند ارادة تفهيمها ، ومن هنا كانوا ينتقلون الى معانى هذه الالفاظ من لدن نزول هذه الآيات الكريمة كقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام ، كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله تعالى : (واوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حياً) الى غير ذلك ، وهم لا يتوقفون فى فهم هذه المعانى من تلك الألفاظ ، ومن المعلوم ان هذا يكشف كشفا قطعياً عن كونها حقيقة فيها قبل زمن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله فهى

حقيقة لغوية وليست بحقيقة شرعية ، والقرآن الكريم قد تابعهم فى استعمالها ، ليكون أوقع فى النفوس ، حيث انهم كانوا مستأنسين بالتعبير عنها بهذه الألفاظ الخاصة .

والجواب عنه ان هذا وان كان ممكناً فى نفسه إلا انه لا شاهد عليه ، لا من الآيات ؛ ولا من الروايات . ولا من القرائن الخارجية .

اما الاخيرتان فظاهر .

واما الأولى فكذلك ، لان شيئاً من هذه الآيات لا يشهد على ذلك ، فقوله تعالى : «كتب عليكم الصيام ... الخ » ـ مثلا ـ لا يدل على ان الصوم بهذا اللفظ الخاص كان موجوداً قبل الشريعة ، غاية ما فى الباب ان الآية تدل على ان الصوم كان موجوداً قبلها ، أما انه كان يعبر عنه بهذا اللفظ الخاص فهى ساكتة عن ذلك ، والتعبير عنه فى الآية المباركة من جهة اقتضاء مقام الافادة ذلك .

وأما انسباق هذه المعانى فى اذهان القوم بمجرد نزول هذه الآيات فهو من جهة ان هذه الالفاظ قد صدرت عن النبي الأكرم ﷺ قبل نزولها ، ثم بعد ذلك جاءت الآيات الكريمة فحكت عما جاء به النبي الأعظم ﷺ وقد استند فهم العرب الى ذلك لا محالة .

(الوجه الثانى) : انا لو سلمنا ان تسمية هذه المعانى بهذه الألفاظ بالحقيقة الشرعية تدور مدار كونها مستحدثة فى شرعنا ، إلا ان ثمرة ثبوت الحقيقة الشرعية تترتب على القول بثبوت الحقيقة فى لسان الشارع لا محالة ، ولا أثر لكون هذه المعانى قديمة وثابتة فى الشرائع السابقة بالقياس الى الثمرة المزبورة أصلا ، ولا يترتب على كونها معانى حديثة أثر ماعدا التسمية بالحقائق الشرعية ، فان الثمرة التى ذكرت فى المسألة وهى (حمل الألفاظ فى إستعمالات الشارع المقدس على المعانى الشرعية بناء على الثبوت) لا تترتب على كون هذه المعاني مستحدثة فى هذه الشريعة ، إذ المراد من هذه الألفاظ فى إستعمالات النبي ﷺ هو هذه المعانى سواء قلنا بكونها معانى حديثة

فى شريعتنا أم كانت معانى ثابتة فى الشرائع السابقة ؟ فعلى كلا التقديرين تعهد الشارع المقدس لهذه المعانى فى استعمالاته قبال معانيها اللغوية ، كانت مسماة بالحقائق الشرعية أو بالحقائق اللغوية ، فلا فرق بين التسميتين فى ثمرة النزاع أصلا .

فتلخص ان ما افاده ـ قده ـ من توقف ثبوت الحقيقة الشرعية على كون هذه المعانى مستحدثة فى هذه الشريعة على تقدير تسليمه لا يترتب على ذلك أى اثر .

واما القسم الثانى وهو (الوضع التعينى الذى ينشأ من كثرة الإستعمال ، لا من الجعل والمواضعة) فثبوته فى زمن الصادقين (ع) معلوم ، بل وحتى فى زمن أمير المؤمنين عليه السلام ، بل ولا يبعد ثبوته فى عصر النبى صلى الله عليه وآله بلسانه صلى الله عليه وآله ولسان تابعيه ، لكثرة استعمالات هذه الالفاظ فى هذه المعانى وكثرة الاسألة التى ترد من السائلين لا سيما فى مثل لفظ « الصلاة » الذى هو اكثر استعمالا من غيره من ألفاظ العبادات .

نعم ثبوته فى خصوص لسانه صلى الله عليه وآله مشكل جداً ، لعدم العلم بكثرة استعمالاته صلى الله عليه وآله على حد توجب التعين ، وقد أشار الى ذلك الاشكال المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ بقوله فتأمل .

وعليه فالروايات التى صدرت عنهم (ع) واشتملت على هذه الألفاظ قد أصبحت معلومة المراد ، فانها تحمل على هذه المعانى بلا قرينة ، لثبوت الحقيقة المتشريعية فى زمنهم (ع) على الفرض ، ومعه تنتفى الثمرة التى كنا نتوقعها من هذا البحث ، باعتبار ان الروايات التى وصلت عن المعصومين (ع) الينا المشتملة على هذه الألفاظ كان المراد منها معلوماً فلا ثمرة ، بل لا داعى لهذا البحث بعد ذلك .

فقد أصبحت النتيجة لحد الآن فى امور :

(الأول) : ان الصحيح ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعينى المتحقق بنفس الإستعمال .

(الثانى) : ان قلنا بعدم الوضع التعينى فلا شبهة فى ثبوت الوضع التعينى

فى زمن الأئمة الاطهار (ع) من جهة كثرة استعمالات المتشرعة تلك الألفاظ فى المعانى الجديدة .

(الثالث) : انه لا ثمرة للبحث عن هذه المسألة أصلا ، فان ألفاظ الكتاب والسنة الواصلتين الينا يداً بيد معلومتان من حيث المراد ، فلا نشك فى المراد الاستعمالى منهما ، ولا يتوقف فى حملها على المعانى الشرعية .

ومن هنا لا يهمنا إطالة البحث عن ان الحقيقة الشرعية ثابتة أو غير ثابتة فان الثمرة المذكورة غير مبتنية على ثبوت الحقيقة الشرعية .

الصحيح والاعم

(الأمر التاسع) : وقع الكلام بين الأعلام فى أن ألفاظ العبادات ، والمعاملات هل تكون أسامى للصحيحة أو للاعم ؟

قبل بيان ذلك ينبغى التنبه على جهات :

(الجهة الأولى) : لا اشكال فى جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، فانه القدر المتيقن فى المسألة .

وإنما الإشكال فى جريانه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ، ولكن الظاهر ، بل المقطوع به جريان النزاع على هذا القول أيضاً ؛ والوجه فى ذلك : هو أن مرجع هذا القول الى ان الشارع المقدس من لدن نزول القرآن الحكيم هل استعمل هذه الألفاظ فى المعانى الصحيحة من جهة لحاظ علاقة بينها وبين المعانى اللغوية ، أو استعملها فى الاعم من جهة لحاظ علاقة بينه وبين المعانى اللغوية ؟ فعلى الأول يكون الأصل فى استعمالات الشارع الاستعمال فى الصحيح إلا اذا قامت قرينة على الخلاف ، وعلى الثانى ينعكس الأمر .

بل يجرى النزاع حتى على القول بان هذه الألفاظ استعملت فى لسان الشارع فى معانيها اللغوية ، ولكنه أراد المعانى الشرعية من جهة نصب قرينة تدل على

ذلك بنحو تعدد الدال والمدلول ، كما نسب هذا القول الى الباقلانى ؛ والوجه فى ذلك : هو أن يقع النزاع فى أن الشارع حين ارادته المعانى الشرعية بالقرينة ، هل نصب القرينة العامة على ارادة المعانى الصحيحة حتى يحتاج ارادة الاعم الى قرينة خاصة ؟ أو انه نصبها على ارادة الاعم فارادة الصحيحة تحتاج الى قرينة خاصة ؟

(الجهة الثانية) : الظاهر ان الصحة بمعنى التمامية من حيث الاجزاء والشرائط التى يعبر عنها فى لغة الفرس بكلمة (درستى) وهى معناها لغة وعرفاً .

وأما تفسير الفقهاء الصحة بمعنى اسقاط القضاء والإعادة ، والمتكلمين بمعنى موافقة الشريعة فكلاهما من باب التفسير باللازم ، فالصلاة - مثلا - اذا كانت تامة من حيث اجزائها وشرائطها كانت موافقة للشريعة ، ومسقطة للاعادة والقضاء وليس شيء من ذلك معنى الصحة ، ولا من الحيثيات التى يتم بها حقيقتها .

وهذا هو الحال فى سائر المركبات (الشرعية والعرفية) .

ومن ذلك ظهر فساد ما أفاده شيخنا المحقق - قده - حيث قال : ما لفظه «ان حيثية اسقاط القضاء وموافقة الشريعة وغيرهما ليست من لوازم التمامية بالدقة، بل من الحيثيات التى يتم بها حقيقة التمامية ، حيث لا واقع للتمامية إلا التمامية من حيث إسقاط القضاء ، أو من حيث موافقة الأمر ، أو من حيث ترتب الأثر الى غير ذلك ، واللازم ليس من متممات معنى ملزومه فتدبر ثم قال فى هامش كتابه انه اشارة الى ان اللازم ان كان من لوازم الوجود صح ما ذكر ، وان كان من لوازم الماهية فلا ، إذ لا منافاة فى لازم الماهية وعارضها بين اللزوم وكونه محققاً لها كالفصل بالإضافة الى الجنس ، فانه عرض خاص له ، مع ان تحصل الجنس بتحصله . انتهى » .

وجه الظهور هو : ان اسقاط القضاء والاعادة وموافقة الشريعة وغيرهما جميعاً من آثار التمامية ولوازمها وهى (التمامية من حيث الاجزاء والشرائط) وليست من متممات حقيقتها ، ضرورة ان لها واقعية مع قطع النظر عن هذه الآثار واللوازم

والظاهر انه وقع الخلط فى كلامه - قده - بين تمامية الشيء فى نفسه اعنى بها تماميته من حيث الاجزاء والشرائط ، وتماميته بلحاظ مرحلة الامتثال والاجزاء ، فانه لا واقع لهذه التمامية مع قطع النظر عن هذه الآثار واللوازم ؟ او وقع الخلط بين واقع التمامية وعنوانها ، فانعنوان التمامية عنوان انتزاعى منتزع عن الشيء باعتبار أثره ، فحيثية ترتب الآثار من متممات حقيقة ذلك العنوان . ولا واقع له إلا الواقعيـــة من حيث ترتب الآثار ، ولـكنه خارج عن محل الـكلام ، فان كلمة (الصلاة) - مثلا - لم توضع بازاء ذلك العنوان ضرورة ، بل وضعت بازاء واقعه ومعنونه وهو الاجزاء والشرائط ، ومن الظاهر أن حيثية ترتب الآثار ليست من متممات حقيقة تمامية هذه الأجزاء والشرائط ، وعلى أى حال فلا وقع لما ذكره - قده - أصلا ؟.

واما ما أفاده - قده - من أنه لا منافاة بين كون شيء لازماً لماهية وكونه محققاً لها ، فان الفصل لازم لماهية الجنس ، مع كونه محققاً لها فى الخارج فهو ان كان صحيحاً ، إن ان اللازم لا يعقل أن يكون من متممات معنى ملزومه ، من دون فرق فيه بين لازم الوجود ولازم الماهية ، فماهية الفصل بما هى من لوازم ماهية الجنس لا يعقل أن تكون من متماتها بالضرورة ، نعم الفصل بحسب وجوده محصل لوجود الجنس ومحقق له ، ولـكنه بهذا الاعتبار ليس لازماً له ، فاطلاق قوله - قده - ان ذلك أى (اللازم ليس من متممات معنى ملزومه) إنما يتم فى لازم الوجود دون لازم الماهية غير تام ، وكيف كان فالأمر ظاهر لا سترة فيه ،

وقدتحصل من ذلك ان الصحة بمعنى تمامية المركب فى نفسه وذاته أعنى بها (تماميته من حيث اجزائه وقيوده) . ومن هنا يتبين أن البسيط لا يتصف بالصحة والفساد بل يتصف بالوجود أو العدم .

كما ظهر ان الصحة والفساد أمران اضافيان يختلفان باختلاف حالات المكلفين - مثلا - « الصلاة » قصراً صحيحة للمسافر ، وفاسدة للحاضر ، كما انها

اذا وقعت الى ما بين المشرق والمغرب صحيحة لمن لم يتمكن من تشخيص القبلة ، وفاسدة للمتمكن من ذلك .. وهكذا .

فتحصل ان الصحة التي هي داخلة في المسمى على أحد القولين في المسألة من حيث اجزائه وقيوده ، مع قطع النظر عن أي أثر يترتب عليها ، فانها في مرتبة سابقة على ترتب الآثار .

ومن هنا يظهر ان الصحة الفعلية التي هي منتزعة من إنطباق المأمور به على المأتي به خارجاً ، خارجة عن محل الكلام ، ضرورة انها في مرتبة متأخرة عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمى وفي متعلق الأمر ، ومن الواضح ان المراد من الوضع للصحيح أو للاعم الوضع لما هو واقع في حيز الأمر ، وعلى ذلك فلا وجه للترديد والقول بان الصحة والفساد المبحوث عنهما في هذه المسألة هل هي بمعنى التمامية وعدمها من حيث موافقة الأمر ؟ او من حيث اسقاط القضاء والاعادة ؟ او من حيث استجماع الاجزاء والشرائط ؟ أو من حيث ترتب الأثر وعدمه ؟ أو غير ذلك ؟ فانك قد عرفت ان المبحوث عنه لا يمكن أن يكون إلا التمامية وعدمها بالاضافة الى الاجزاء والشرائط ، واما بقية الحيثيات فهي اجنبية عن معنى التمامية بالكلية ، بل هي من الآثار واللوازم المترتبة عليها في مرتبة متأخرة . وهذا واضح ، فلا وجه لاطالة الكلام في ذلك كما عن شيخنا المحقق - قده - .

(الجهة الثالثة) : لا شبهة في دخول الاجزاء جميعاً في محل النزاع بلا فرق بين الاركان كالركوع ، والسجود ، والتكبيرة ، وبين غيرها ، وكذلك لا شبهة في دخول شرائط المأمور به في محل النزاع . وتوهم انها خارجة عن محل النزاع ، بدعوى ان مرتبة الاجزاء مرتبة المقتضي ، ومرتبة الشرائط متأخرة عن المقتضي فان الشرائط دخيلة في فعلية التأثير كما في تقريرات شيخنا العلامة الانصاري - قده - ولا يجوز ادخالها في المسمى ، لتكون مساوية مع الاجزاء في الرتبة ، مدفوع بان تأخر الشرائط رتبة عن الاجزاء لا يستلزم عدم امكان وضع اللفظ بازاء المجموع ،

ضرورة ان الوضع بازاء المتقدم والمتأخر رتبة بل زماناً من الواضحات الاولية كما لا يخفى فالتأخر فى مقام العلية لا يوجب التأخر فى مقام التسمية ، فان أحد المقامين اجنبى عن المقام الآخر بالكلية .

ولا إشكال ايضاً فى ان كل ما لم يؤخذ فى المأمور به جزءاً او شرطاً فهو خارج عن المسمى وان كان له دخل فى الصحة ، وذلك كقصد القربة ، وعدم كون العبادة مزاحماً بواجب آخر الموجب لسقوط أمره ، وعدم كونه منهياً عنه . وهذا .

لا لاجل ما افاده شيخنا الاستاذ ـ قده ـ من « استحالة أخذ جميع ذلك فى المسمى ، لما ذكره فى وجهها وحاصله ان الصحة من جهة عدم المزاحم وعدم النهى ومن جهة قصد القربة فى مرتبة متأخرة عن المسمى وفرع تحققه ، لينهى عنه ، أو يوجد له مزاحم ، أو يقصد به التقرب ، وعليه فكيف يعقل اعتبارها فى فى المسمى وأخذها فيه فيكون من قبيل أخذ ما هو متأخر رتبة فى المتقدم كذلك ، وهو غير معقول .

فانه يرد عليه ان وضع لفظ بازاء شيئين طولين رتبة ، بل زماناً بمكان من الامكان وليس فيه أى محذور ابداء ، ومقامنا من هذا القبيل ، إذ مجرد كون قصد القربة وعدم المزاحم وعدم النهى فى طول الاجزاء المأمور بها وشرائطها لا يوجب استحالة أخذها فى مسمى لفظ « الصلاة » ـ مثلا ـ ولا يوجب تقدم الشىء على نفسه ، وغير ذلك من المحاذير .

ومن الغريب استدلاله ـ قده ـ على استحالة أخـــذ هذه الامور فى المسمى بكونها متفرعة على تحقق المسمى فى مرتبة سابقة عليها حتى يوجد له مزاحم ، أو ينهى عنه ، أو يقصد به القربة ، وذلك لان قضية التفرع مبتنية على أن يكون المسمى متحققاً بدون هذه الامور ولم يكن لها دخل فى تحققه ، واما اذا فرض انها ايضاً مأخوذة فيه كالاجزاء ، والشرائط فلا تحقق له قبل هذه الامور حتى يوجد له مزاحم ، أو غيره ، وعليه فلو فرض مزاحم للمأمور به ، أو فرض

النهى عنه ، أو أنه لم يقصد القربة به لم يتحقق المسمى ضرورة انتفاء المركب بانتفاء أحد اجزائه .

نعم غاية ما يلزم على هذا هو كون المسمى غير ما تعلق به الأمر ، وهذا ليس بمحذور امتناع عقلى ، بل لان دخل هذه الامور فى المسمى واضح البطلان ، ومن ثم لم يحتمل أحد دخل هذه الامور فى المسمى حتى على القول بان الألفاظ موضوعة للصحيحة .

فالمتحصل مما ذكرناه هو ان الاجزاء وشرائط المأمور به جميعاً داخلتان فى محل النزاع من دون شبهة واشكال ، كما انه لا اشكال فى خروج هذه الامور عن محل النزاع .

(الجهة الرابعة) : انه لابد على كلا القولين من تصوير جامع وحـــدانى يشترك فيه جميع الأفراد .

اما بناء على أن يكون الموضوع له لأسماء العبادات ، والمعاملات عاماً كوضعها كما هو الصحيح فالامر واضح ، فان لفظ الـ « صلاة » ونحوه من اسماء الأجناس ، وقد تقدم ان الموضوع له فيها عام ، غاية الأمر ان ذلك الجامع على أحد القولين حصة خاصة ، وعلى القول الآخر طبيعة مطلقة ، وهذا لا يوجب التفاوت فى المقام .

واما بناء على أن يكون الموضوع له فيها خاصاً فالأمر ايضاً كذلك ، ضرورة ان تصور جميع الأفراد تفصيلا غير معقول ، لعدم تناهيها فلابد حينئذ من تصورها بجامع يكون ذلك الجامع معرفا لها اجمالا وبوجه حتى يمكن وضع اللفظ بازائها .

فبالنتيجة ان تصور الجامع على كلا القولين لابد منه سواء قلنا بان الموضوع له عام أو خاص ؟ واما الاشتراك اللفظى او كون الالفاظ حقيقة فى بعض الاصناف ومجازاً فى الباقى فهو مقطوع البطلان ، كما يظهر ذلك من اطلاق لفظ الـ «صلاة» ـ مثلا ـ على

اصنافها على نسق واحد من دون لحاظ عناية فى شىء منها .

وبعد ذلك نقول الكلام يقع فى مقامين :

(المقام الاول) : فى العبادات .

(المقام الثانى) : فى المعاملات .

اما الكلام فى المقام الأول فيقع فى تصوير الجامع بين افراد العبادات وقد عرفت ان تصويره بينها لابد منه سواء قلنا بكونها موضوعة للصحيحة أم للاعم ؟ ولكن شيخنا الاستاذ ـ قده ـ قد خالف فى المقام وذهب الى انه لا ضرورة تدعو الى تصوير جامع وحدانى يشترك فيه جميع الافراد ، وافاد فى وجه ذلك انه يمكن الالتزام بان الموضوع له فى مثل لفظ الـ « صلاة » ـ مثلا ـ اولا هو المرتبة العليا الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط ، فان « للصلاة » باعتبار مراتبها عرض عريض ولها مرتبة عليا وهى « صلاة » المختار ، ولها مرتبة دنيا وهى « صلاة » الغرقى وبين الحدين متوسطات فلفظة الـ « صلاة » ابتدأ موضوعة للمرتبة العليا على كلا القولين واستعمالها فى غيرها من المراتب النازلة من باب الادعاء والتنزيل ، او من باب الاشتراك فى الاثر ، فالصحيحى يدعى ان استعمال لفظ الـ « صلاة » فى بقية المراتب الصحيحة ، اما من باب الادعاء وتنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة فيما يصح فيه التنزيل ، أو من باب الاشتراك فى الأثر واكتفاء الشارع به فى مقام الامتثال ، كما فى « صلاة » الغرقى ، فانه لا يمكن فيها الالتزام بالتنزيل المزبور ، والاعمى يدعى ان استعمالها فى بقية مراتبها الاعم من الصحيحة والفاسدة من باب العناية والتنزيل ، أو من باب الاشتراك فى الأثر فكل واحد من الأمرين موجب لجواز الاستعمال حتى فى فاسد « صلاة » الغرقى من باب تنزيله منزلة الواجد منها المنزل منزلة التام الاجزاء والشرائط من جهة الاشتراك فى الاثر .

نعم استثنى ـ قده ـ من ذلك القصر والاتمام ، فقال انهما فى عرض واحد فلابد من تصوير جامع بينهما ، ثم رتب على ذلك بطلان ثمرة النزاع بين قول الاعمى

وقول الصحيحي وهي جواز التمسك بالإطلاق على الأعمى، وعـــدم جوازه على الصحيحي، فانه بناء على كون الـ «صلاة» ـ مثلا ـ موضوعة لخصوص المرتبة العليا لم يجز التمسك بالاطلاق ولو فرض وجود مطلق في العبادات، لعدم العلم بالتنزيل والمسامحة في مقام الاستعمال ومعه يصبح اللفظ مجملا لا محالة. ثم قال ان الحال في سائر المركبات الاختراعية ايضاً كذلك يعني ان اللفظ فيها موضوع ابتدأ للمرتبة العليا واستعماله في بقية مراتبها من باب الادعاء وتنزيل الفاقد منزلة الواجد أو من جهة الاشتراك في الاثر.

ونتيجة ما افاده ـ قده ـ ترجع الى امور :

(الأول) : ان الموضوع له هو المرتبة العليا على كلا القولين غاية الأمر الصحيحي يدعي صحة الاستعمال في خصوص المراتب الصحيحة بين بقية المراتب والاعمى يدعي صحته على الاطلاق.

(الثاني) : انه لا فرق في ذلك بين العبادات وغيرها من المركبات الاختراعية

(الثالث) : ان الصحيحي والاعمى محتاج كل منهما الى تصوير جامع بين «صلاتي» القصر والإتمام، ليكون اللفظ موضوعاً بازاء ذلك الجامع.

(الرابع) بطلان ثمرة النزاع بين القولين :

اما الأول فيرده ان اطلاق الفاظ العبادات على جميع مراتبها الدانيـــة، والعالية بعرضها العريض على نسق واحد من دون لحاظ عناية في شيء منها ـ مثلا ـ اطلاق لفظ الـ «صلاة» على المرتبة العليا، وهي «صلاة» المختارة الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط، وعلى بقية المراتب كـ «صلاة» المضطر ونحوه على نسق واحد بلا لحاظ عناية تنزيلها منزلة الواجد، او اشتراكها مع المرتبة العليا في الأثر فلو كانت لفظة الـ «صلاة» موضوعة لخصوص المرتبة العليا لكان استعمالها في غيرها من المراتب النازلة كـ «صلاة» بدون قيام، أو الى غير القبله ـ مثلا ـ محتاجاً الى لحاظ التنزيل، أو الإشتراك في الأثر، مع إن الأمر ليس كذلك،

ضرورة ان المتشرعة يطلقون لفظ الـ « صلاة » على كل مرتبة من مراتبها غافلين عن لحاظ التنزيل ، أو اشتراك هذه المرتبة مع المرتبة العليا فى الأثر ، ولا يرون التفاوت فى مرحلة الإستعمال والإطلاق بينها وبين بقية المراتب أصلا ، فهذا يكشف كشفاً قطعياً عن ان الموضوع له هو الجهة الجامعة بين جميع المراتب ، لا خصوص المرتبة العليا ، من دون فرق فى ذلك بين العبادات وغيرها من المركبات ، فما أفاده ـ قده ـ كما لا يتم فى العبادات كذلك لا يتم فى سائر المركبات .

واما الثانى فمع الاغماض عما أجبنا به عن الأمر الأول يرد عليه انه فرق بين المركبات الشرعية وغيرها ، وهو ان للمراتب العليا من المركبات غير الشرعية حدوداً خاصة واجزاً معينة التى لا يطرأ عليها الإختلاف بالزيادة والنقيصة ، وتنعدم بفقدان واحد منها ، كما اذا فرض انها ذات اجزأ ثلاثة ، أو اربعة ، أو خمسة ، أو عشرة ، أو أقل ، أو أزيد على إختلافها باختلاف المركبات فحينئذ يمكن دعوى ان اللفظ موضوع لخصوص المراتب العليا منها ، واطلاقه على بقية المراتب من باب الادعاء والتنزيل ، أو من جهة الإشتراك فى الأثر . وهـــذا بخلاف العبادات ، فان المراتب العليا منها ليست لها اجزاء خاصة بحيث لا تختلف زيادة ونقيصة ، فانها بانفسها مختلفة ومتشتتة من ناحية الـكمية ، أو الـكيفية ـ مثلا ـ المرتبة العليا من « صلاة » الصبح غير المرتبة العليا من « صلاة » الظهرين ، وكلتاهما غير المرتبة العليا من « صلاة » المغرب ، وكل ذلك غير المرتبة العليا من « صلاة » العشا بحسب الـكمية ، أو الـكيفية ، وهى باجمعها غير المرتبة العليا من « صلاة » الآيات ، و « صلاة » العيدين وغيرهما .

وعلى الجملة فلا شبهة فى أن « للصلاة » عرضاً عريضاً باعتبار أصنافها العديدة ولـكل واحد من أصنافها ايضاً عرض عريض باعتبار مراتبها الطولية ، ومن المعلوم أن المرتبة العليا من كل صنف من أصنافها مباينة للمرتبة العليا من صنف آخر ، وهكذا :

فالنتيجة ان المراتب العالية ايضاً متعددة فلابد من تصوير جامع بينها ، ليكون اللفظ موضوعاً بازاء ذلك الجامع ، للقطع بانتفاء الإشتراك اللفظى .

فقد ظهر ان الإلتزام بالوضع لخصوص المرتبة العليا لا يغنى عن تصوير الجامع فهو مما لابد منه سواء قلنا بان الموضوع له المرتبة العليا ؟ أم قلنا بانه الجهة الجامعة بين جميع المراتب ؟

ومن هنا يظهر الجواب عن الأمر الثالث ايضاً ، وهو ان الحاجة الى تصوير الجامع لا تختص بالقصر والإتمام ، بل لابد من تصويره بين جميع المراتب العالية وقد عرفت انها كثيرة ولا تنحصر بالقصر والاتمام .

وأما الأمر الرابع فقد تبين من ضؤ بياننا المتقدم ان ثمرة النزاع بين الأعمى والصحيحى تظهر على هذا ايضاً والوجه فى ذلك هو أن الأعمى لا محالة يدعى وضع اللفظ للجامع بين جميع المراتب العليا صحيحة كانت أو فاسدة والصحيحى يدعى وضعه لخصوص الصحيحة منها فعلى ذلك اذا فرض وجود مطلق فى البين وشك فى اعتبار شيء ما جزءً ، أو شرطاً فى المأمور به فبناء على الصحيحى لا يجوز التمسك باطلاقه ، لان الشك فى اعتباره مساوق للشك فى صدق المسمى ، ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق ، وبناء على الأعمى لا مانع منه ، لان صدق المسمى محرز بالوجدان والشك إنما هو فى اعتبار أمر زائد فيدفع بالإطلاق .

نعم لا يمكن التمسك بالإطلاق بالإضافة الى بقية المراتب ، لعدم إحراز الإطلاق من جهة عدم العلم بالتنزيل والادعاء ، كما ذكره ـ قده ـ فلا يمكن التمسك باطلاق ما دل على وجوب الـ « صلاه » لاثبات وجوبها على المضطر ، أو نحوه ، وذلك من جهة عدم احراز التنزيل والإدعاء بعد فرض ان الموضوع له لا يعم المشكوك فيه ، لانه خصوص المرتبة العليا .

وقد أصبحت النتيجة بوضوح أن تصوير الجامع على كلا القولين قد أصبح ضرورياً ، وعليه فان أمكن تصويره فى مقام الثبوت على كلا القولين فللنزاع فى

مقام الاثبات مجال وإن لم يمكن تصويره إلا على أحد القولين دون الآخر فلا مناص من الالتزام بذلك القول .

فعلى ذلك يقع الكلام فى مقامين :

(الأول) : فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة فقط .

(الثانى) : فى تصويره بين الاعم من الصحيحة ، والفاسدة .

اما الكلام فى المقام الأول فقد ذهب المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ الى ان وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة مما لابد منه ، وقد استدل على ذلك بقاعدة فلسفية وهى (ان الواحد لا يصدر إلا من الواحد) إذ لابد من السنخية بين العلة ، ومعلولها والواحد بما هو واحد لا يعقل مسانخته للكثير بما هو كثير ، اذاً لابد من الإلتزام بان العلة هو الجامع بين الكثير وهو أمر واحد ، ثم طبق ـ قده ـ هذه القاعدة على المقام بتقريب ان الافراد الصحيحة من الـ « صلاة » ـ مثلا ـ تشترك جميعها فى أثر وحدانى وهو النهى عن الفحشاء والمنكر بمقتضى قوله تعالى : (الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) كما هى تشترك فى انها عماد الدين ، ومعراج المؤمن ، كما فى عدة من الروايات ، ولا يعقل أن يكون المؤثر فى ذلك الأثر الوحدانى جميع الأفراد الصحيحة على كثرتها لما عرفت من أن الواحد لا يسانخ الكثير فلا محالة يستكشف كشفاً قطعياً عن وجود جامع وحدانى بين تلك الأفراد الصحيحة ، يكون هو المؤثر فى ذلك الأثر الوحدانى ، ومن هنا قال ـ قده ـ ان تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة بمكان من الامكان بل هو ضرورى دون الأعم ، لعدم تحقق صغرى هذه القاعدة على قول الأعمى وبدونها لا طريق لنا الى كشف الجامع من ناحية اخرى .

ولكن لا يخفى ما فيما افاده ـ قده ـ بل لم يكن يترقب صدوره منه ، وذلك من وجوه .

(الأول) : ان هذه القاعدة وان كانت تامة فى العلل الطبيعية لا محالة ، دون

الفواعل إلا رادية ، ولكن ذلك فيما اذا كان المعلول واحداً بوحدة شخصية ، واما اذا كان واحداً بوحدة نوعية فلا تجرى فيه هذه القاعدة ، وقد مر الكلام فى ذلك فى البحث عن حاجة العلوم الى وجود الموضوع فليراجع ، وحيث ان وحدة الأثر فى المقام وحدة نوعية لا شخصية ، فان النهى عن الفحشاء كلى له افراد وحصص بعدد افراد الـ « صلاة » وحصصها فى الخارج ، فلا شىء هناك يكشف عن وجود جامع بين افرادها - مثلا - « صلاة » الصبح يترتب عليها نهى عن منكر ، و « صلاة » المغرب يترتب عليها نهى آخر ، وهكذا ، فلا كاشف عن جهة جامعة بين الافراد والحصص بقانون ان الامور المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً .

(الثانى) : لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا تمامية القاعدة حتى فى الواحد النوعى ، فانها لا تتم فى المقام ، لانها لو تمت فيما اذا كانت الوحدة وحدة ذاتية مقولية فلا تتم فيما اذا كانت الوحدة وحدة بالعنوان ، دون الحقيقة والذات ، ولما كانت وحدة النهى عن الفحشاء وحدة عنوانية ، لا وحدة مقولية ، ضرورة ان النهى عن الفحشاء عنوان ينتزع عن ترك الأعمال القبيحة بالذات ، أو من جهة النهى الشرعى ، فكل واحد من هذه الأعمال حصة من الفحشاء والمنكر ، ويعبر عن النهى عنه بالنهى عن الفحشاء ، ولا مانع من أن ينتزع الواحد بالعنوان عن الحقائق المختلفة ، والامور المتباينة خارجاً ، وعليه فلا كاشف عن جهة جامعة ذاتية مقولية ، وغاية ما هناك وجود جامع عنوانى بين الافراد الصحيحة كعنوان الناهى عن الفحشاء والمنكر ، مع الإختلاف فى الحقيقة والذات ، ومن الضرورى عدم وضع لفظ الـ « صلاة » لنفس العنوان .

(الثالث) : انا نعلم بالضرورة ان الأثر فى المقام غير مترتب على الجامع بين الافراد ، وانما هو مترتب على افراد الـ « صلاة » بخصوصياتها من الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها ، فان ترتب النهى عن الفحشاء والمنكر على الـ « صلاة »

ليس كترتب الإحراق على النار ، أو كترتب سائر الآثار الخارجية على اسبابها ، فان الأثر فى جميع هذه الموارد مترتب على الجامع من دون دخل لاية خصوصية من الخصوصيات الفردية .

وهذا بخلاف المقام ، فان النهى عن الفحشاء والمنكر مما يترتب على افراد الـ « صلاة » وحصصها بخصوصياتها الخاصة المعتبرة فى صحتها خارجاً ، ولا ريب فى ان صحة « صلاة » الصبح منوطة بخصوصية وقوع التسليمة فى الركعة الثانية ، وصحة « صلاة المغرب منوطة بخصوصية وقوع التسليمة فى الركعة الثالثة ، وعدم وقوعها فى الركعة الثانية ، وصحة « صلاة » الظهرين ، أو « صلاة » العشاء متوقفة على خصوصية وقوع التسليمة فى الركعة الرابعة ، ومشروطة بعدم وقوعها فى الركعة الثالثة ، وهكذا بقية الخصوصيات ، فالمؤثر فى جهة النهى عن الفحشاء حقيقة تلك الخصوصيات ، ومع هذا كيف يمكن القول بان المؤثر فيه الجامع بين الافراد ، فان الالتزام بذلك انما هو فيما اذا لم يكن دخل للخصوصيات فى ترتب الاثر ، وهذا لا يعقل فى المقام ، اذ كيف يمكن وجود جامع بين المشروط بشيء والمشروط بعدمه .

فتلخص ان الجامع الذاتى المقولى ولو سلمنا امكان تعقله بين الافراد الصحيحة لم يكن لنا طريق اليه فى مقام الاثبات .

(الرابع) : ان هذا الجامع الذى فرضه — قده — لا يخلو من أن يكون مركباً ، أو يكون بسيطاً ، ولا ثالث لهما والأول لا يعقل ، لان الصحة والفساد كما عرفت مفهومان اضافيان ، ومن المعلوم ان كل مركب فرض جامعاً فذلك المركب يتداخل فيه الصحة والفساد ، سواء كان المركب من المراتب العالية كـ « صلاة » المختار أو من المراتب الدانية ، أو من المراتب الوسطى فعلى جميع التقادير كان ذلك المركب صحيحاً بالقياس الى شخص ، أو زمان ، أو حالة وفاسداً بالقياس الى غير ذلك — مثلا — « الصلاة » قصراً صحيحة من المسافر ، وفاسدة من غيره ،

و « الصلاة » قاعداً صحيحة للعاجز عن القيام ، وفاسدة للقادر عليه و « الصلاة » مع الطهارة المائية صحيحة من واجد الماء ، وفاسدة من فاقده ، ومع الطهارة الترابية بعكس ذلك ، وهكذا ، وعليه فكيف يعقل ان يكون المركب بما هو جامعاً

وعلى الجملة قد ذكرنا سابقاً ان « للصلاة » مراتب عريضة ، ومن المعلوم ان تلك المراتب باجمعها متداخلة صحة وفساداً ، فما من مرتبة من مراتب الصحيحة إلا وهي فاسدة من طائفة حتى المرتبة العليا ، فانها فاسدة ممن لم يكلف بها فلا يعقل أن يؤخذ منها جامع تركيبي .

فقد أصبحت النتيجة ان استحالة تصوير الجامع التركيبي بين الافراد الصحيحة أمر بديهي .

والثاني وهو (فرض الجامع بسيطاً) ايضاً غير معقول والوجه في ذلك هو ان الجامع المقولي الذاتي لا يعقل ان ينطبق على مركب من حقيقتين متباينتين بالذات والهوية ، بداهة استحالة تحقق جامع ما هوى بين الحقيقتين المتباينتين ذاتاً ، وإلا فلا تكونان متباينتين ، بل كانتا مشتركتين في حقيقة واحدة ، وهذا خلف ومقامنا من هذا القبيل بعينه ، لان الـ « صلاة » مركبة وجداناً من مقولات متباينة بحد ذاتها كمقولة الوضع ، والكيف ، ونحوهما ، وقد برهن في محله ان المقولات متباينات بتمام ذاتها وذاتياتها فلا اشتراك لها في حقيقة واحدة ، ومن هنا كانت المقولات اجناساً عالية ، فلو كانت مندرجة تحت مقولة واحدة لم تكن اجناساً عالية ، ومع ذلك كيف يعقل جامع مقولي بين الأفراد الصحيحة ، بل لا يعقل فرض جامع لمرتبة واحدة منها فضلا عن جميع مراتبها المختلفة ، والمركب بما هو مركب لا يعقل ان يكون مقولة على حده ، ضرورة اعتبار الوحدة الحقيقية في المقولة وإلا لم تنحصر المقولات ، بل لا يعقل تركب حقيقي بين افراد مقولة واحدة فضلا عن مقولات متعددة .

وقد تحصل من ذلك انه لا يعقل تصور الجامع الحقيقي البسيط لمرتبة واحدة

من الـ « صلاة » فضلا عن جميع مراتبها ، كما كان الامر كذلك فى الجامع التركيبى .

(الخامس) : قد ذكرنا سابقاً ان الصحة فى المقام بمعنى تمامية الشىء فى نفسه اعنى بها تماميته من حيث الاجزاء ، والشرائط ، وقد تقدم ان الصحة من جهة قصد القربة ، أو من جهة عدم النهى ، أو المزاحم خارجة عن محل النزاع وغير داخلة فى المسمى ، فانه فى مرتبة سابقة قد يوجد له مزاحم وقد يقصد به التقرب وقد ينهى عنه ولكن مع ذلك لهذه الامور دخل فى الصحة ، وفى فعلية الأثر فلو كان للصلاة - مثلا - مزاحم واجب ، أو انها نهى عنها ، أو لم يقصد بها التقرب لم يترتب عليها الأثر ، وعليه فما يترتب عليه الأثر بالفعل لم يوضع له اللفظ يقيناً وما وضع له اللفظ ليس إلا ما يكون مقتضياً وقابلا لترتب الأثر عليه ، وهذا كما يمكن صدقه على الافراد الصحيحة يمكن صدقه على الافراد الفاسدة لانها ايضاً قد تقع صحيحة بالإضافة الى شخص أو زمان أو حالة لا محالة .

وعلى الجملة ان ما يترتب عليه الأثر بالفعل لم يوضع له اللفظ قطعاً ، وما يترتب عليه الأثر بالاقتضاء جامع بين الافراد الصحيحة والفاسدة جميعاً .

وقد تحصل من ذلك : ان ترتب النهى عن الفحشاء والمنكر على الصلوات الصحيحة بالفعل لا يفى باثبات القول بوضع الألفاظ للجامع بين الافراد الصحيحة بخصوصها فانه سواء قلنا بذلك القول ؟ أم لم نقل ؟ فترتبه متوقف على اعتبار شىء زائد على المسمى لا محالة .

(السادس) : ان الجامع لابد من أن يكون أمراً عرفياً ، وما ذكره من الجامع على تقدير تسليم وجوده ، والاغماض عن جميع ما ذكرناه لا يكون معنى عرفياً حتى يكون مسمى بلفظ الـ « صلاة » ومورداً للخطاب ، ضرورة ان اللفظ لا يوضع لمعنى خارج عن المتفاهم العرفى ، ولا يكون مثله متعلقاً للخطاب الشرعى فان الخطابات الشرعية كلها منزلة على طبق المفاهيم العرفية ، فلو فرض معنى يكون خارجاً عن الفهم العرفى لم يقع مورداً للخطاب الشرعى ، أو العرفى . ولا يوضع

اللفظ بازائه ، وحيث ان الجامع فى المقام ليس أمراً عرفياً فلا يكون مسمى بلفظ الـ « صلاة » ـ مثلا ـ ضرورة ان محل كلامنا ليس فى تصوير جامع كيف ما كان ، بل فى تصوير جامع عرفى يقع تحت الخطاب ، لا فى جامع عقلى بسيط يكون خارجاً عن متفاهم العرف .

وبتعبير آخر ان المصلحة الداعية الى وضع الألفاظ إنما هى الدلالة على قصد المتكلم تفهيم معنى ما ، فتلك المصلحة إنما دعت الى وضعها للمعانى التى يفهمها أهل العرف والمحاورة ، وأما ما كان خارجاً عن دايرة فهمهم فلا مصلحة تدعو الى وضع اللفظ بازائه ، بل كان الوضع بازائه لغواً محضاً لا يصدر من الواضع الحكيم

ولما لم يكن الجامع الذى فرضه بين الأفراد الصحيحة جامعاً عرفياً ، فان كثيراً من الناس لا يعلم بتأثير الـ « صلاة » فى النهى عن الفحشاء والمنكر فضلا عن العلم بكشفه عن جامع ذاتى مقولى ـ لم يكن ذلك الجامع موضوعاً له لمثل كلمة الـ « صلاة » ونحوها ، بل المتفاهم منها عرفا فى مثل قولنا فلان « صلى » أو «يصلى» أو نحو ذلك غير ذلك الجامع . فالنتيجة من جميع ما ذكرناه ان تصوير جامع ذاتى مقولى بين الأفراد الصحيحة غير معقول .

واما تصوير جامع عنوانى بينها فهو ان كان ممكناً كعنوان الناهى عن الفحشاء والمنكر ، أو نحوه إلا ان لفظ الـ « صلاة » لم يوضع بازاء هذا العنوان يقيناً ، ضرورة ان لفظ الـ « صلاة » لو كان موضوعاً لذلك العنوان لكان مرادفاً لكلمة « الناهى » عن الفحشاء والمنكر ، ولازم ذلك أن يكون حمل ذلك العنوان على الـ « صلاة » من الحمل الاولى الذاتى ، لا الشائع الصناعى وهو باطل قطعاً .

لا يقال : ان لزوم الترادف يبتنى على ان يكون لفظ الـ « صلاة » موضوعا لنفس العنوان المذكور ، واما اذا فرضنا انه موضوع لواقع ذلك العنوان ، ومعنونه فلا يلزم ذلك .

فانه يقال : ان أريد بالمعنون ما يكون جامعاً بين الأفراد الخارجية ليكون

صدقه عليها صدق الطبيعة على افرادها فقد عرفت انه لا دليل عليه ، بل البرهان قائم على خلافه . وان اريد بالمعنون نفس الافراد الخارجية ليكون الوضع من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص فهو باطل جزماً ، وذلك لان اطلاق كلمة الـ « صلاة » على جميع أقسامها بشتى أنواعها واشكالها على نسق واحد ، وليس استعمالها فى نوع ، أو صنف ، أو فرد مغايراً لاستعمالها فى نوع ، أو صنف ، أو فرد آخر .

ومن هنا يكون حمل كلمة الـ « صلاة » بما لها من المعنى المرتكز فى اذهان المتشرعة على جميع أقسامها ، وافرادها من قبيل حمل الكلى على افراده ، والطبيعى على مصاديقه ، فوحدة النسق فى اطلاق الكلمة ، وكون الحمل شائعاً صناعياً يكشفان كشفاً قطعياً عن ان المعنى الموضوع له عام ، لا خاص .

وعلى الجملة ان القول بكون الموضوع له خاصاً يشترك مع القول بالإشتراك اللفظى فى البطلان ؛ بل لا فرق بحسب النتيجة ، حيث ان الموضوع له متعدد على كلا القولين ، وإنما الفرق بينهما فى وحدة الوضع ، وتعدده .

فقد أصبحت النتيجة من جميع ما ذكرناه ان تصوير جامع ذاتى مقولى على القول بالصحيح غير معقول ، وتصوير جامع عنوانى وان كان شيئاً معقولا إلا ان اللفظ لم يوضع بازائه ، ولا بازاء معنونه ، كما عرفت . هذا .

وفى تقريرات بعض الأعاظم ـ قده ـ بياناً آخر لتصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة ، وملخصه : هو أن الجامع لا ينحصر بالجامع المقولى ولا بالجامع العنوانى ، بل هنا جامع ثالث وهو المرتبة الخاصة من الوجود السارى ، فان الصلاة ـ مثلا ـ مركبة من مقولات متباينات ، وتلك المقولات وان لم تندرج تحت جامع مقولى حقيقى إلا انها مندرجة تحت مرتبة خاصة من الوجود السارى اليها ، وتلك المرتبة الخاصة البسيطة وجود سار الى جملة من المقولات ، ومحدود من ناحية القلة بالأركان على سعتها ، وأما من ناحية الزيادة فهو لا بشرط ، وهذه

جهة جامعة بين جميع الأفراد الصحيحة ، فالصلاة عبارة عن تلك المرتبة الخاصة من الوجود ، وعلى هذا كانت الصلاة امراً بسيطاً خاصاً يصدق على القليل ، والكثير ، والقوى ، والضعيف .. وهكذا . ويرده

(اولا) انه لا ريب فى أن لكل مقولة من المقولات وجود فى نفسه فى عالم العين ، فكما انه لا يعقل أن يكون بين مقولتين ، أو ما زاد جامع مقولى واحد بان تندرجا تحت ذلك الجامع ، فكذلك لا يعقل أن يكون لهما وجود واحد فى الخارج ، ضرورة استحالة اتحاد مقولة مع مقولة اخرى فى الوجود .

وعلى الجملة فكل مركب اعتبارى عبارة عن نفس الاجزاء بالأسر ، فالوحدة بين اجزائه وحدة اعتبارية ، ومن الضرورى انه ليس لمجموع تلك الاجزاء المتباينة بالذات والحقيقة حصة خاصة من الوجود حقيقة سارية اليها فالصلاة ـ مثلا ـ مركبة من مقولات متباينة كمقولة الوضع ، والكيف ، ونحوهما ، وليست تلك المقولات مشتركة فى مرتبة خاصة بسيطة من الوجود ، لتكون وجوداً للجميع ، وعلى ذلك فانه ـ قده ـ ان اراد به اشتراك تلك المقولات فى مفهوم الوجود فهو لا يختص بها ، بل يعم جميع الاشياء ، وان اراد به اشتراكها فى حقيقة الوجود فالأمر أيضاً كذلك ، وان اراد ان لتلك المقولات وحدها مرتبة خاصة من الوجود ففيه انه غير معقول كما عرفت ، وقد برهن فى محله ان الإتحاد الحقيقى فى الوجود بين امرين ، أو امور متحصلة مستحيل . ولو اعتبر الوحدة بينهما أو بينها الف مرة ، وكيف ما كان فلا نعقل لذلك معنى متحصلا أصلا .

و (ثانياً) انه لو سلم ذلك فان الـ « صلاة » ليست عبارة عن تلك المرتبة الخاصة الوجودية ، ضرورة ان المتفاهم منها عند المتشرعة ليس هذه ، بل نفس المقولات ، والاجزاء ، والشرائط . وهذا واضح .

و (ثالثاً) انا قد ذكرنا سابقاً ان الألفاظ لم توضع للموجودات الخارجية ، بل وضعت للماهيات القابلة لان تحضر فى الأذهان ، وعليه فلا يعقل ان يوضع لفظ

الـ « صلاة » لتلك المرتبة الخاصة من الوجود ، فانها غير قابلة لان تحضر فى الذهن

ولشيخنا المحقق - قده - بياناً ثالثاً فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة .

واليك نصه : والتحقيق ان سنخ المعانى والماهيات ، وسنخ الوجود العينى الذى حيثية ذاته حيثية طرد العدم فى مسالة السعة والإطلاق متعاكسان ، فان سعة سنخ الماهيات من جهة الضعف والابهام ، وسعة سنخ الوجود الحقيقى من فرط الفعلية ، فلذا كلما كان الضعف والإبهام فى المعنى اكثر كان الإطلاق والشمول أوفر ، وكلما كان الوجود أشد وأقوى كان الإطلاق والسعة أعظم وأتم ، فان كانت الماهية من الماهيات الحقيقية كان ضعفها وابهامها بلحاظ الطوارى وعوارض ذاتها ، مع حفظ نفسها ، كالانسان - مثلا - فانه لا ابهام فيه من حيث الجنس والفصل المقومين لحقيقته ، وإنما الإبهام فيه من حيث الشكل ، وشدة القوى ، وضعفها ، وعوارض النفس ، والبدن ، حتى عوارضها اللازمة لها ماهية ، ووجوداً ، وإن كانت الماهية من الأمور المؤتلفة من عدة امور بحيث تزيد وتنقص كماً وكيفاً ، فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها مع تفرقها وشتاتها ان تلاحظ على نحو مبهم فى غاية الإبهام بمعرفية بعض العناوين الغير المنفكة عنها ، فكما أن الخمر - مثلا - مائع مبهم من حيث اتخاذه من العنب ، والتمر ، وغيرهما ، ومن حيث اللون ، والطعم ، والريح ، ومن حيث مرتبة الإسكار ، ولذا لا يمكن وصفه إلا لمائع خاص بمعرفية المسكرية من دون لحاظ الخصوصية تفصيلا ، بحيث اذا اراد المتصور تصوره لم يوجد فى ذهنه إلا مصداق مائع مبهم من جميع الجهات إلا حيثية المائعية بمعرفية المسكرية ، كذلك لفظ الـ « صلاة » مع هذا الإختلاف الشديد بين مراتبها كماً وكيفاً ، لابد من أن يوضع لسنخ عمل معرفه النهى عن الفحشاء ، أو غيره من المعرفات ، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الـ « صلاة » إلا الى سنخ عمل خاص مبهم إلا من حيث كونه مطلوباً فى الأوقات الخاصة ، ولا دخل لما ذكرناه بالنكرة ، فانه لم يؤخذ فيه الخصوصية البدلية ، كما أخذت فيها ، وبالجملة

الإبهام غير الترديد ، وهذا الذى تصورناه فى ما وضع له الصلاة بتمام مراتبها من دون الإلتزام بجامع ذاتى مقولى ، وجامع عنوانى ، ومن دون الإلتزام بالإشتراك اللفظى مما لا مناص عنه بعد القطع بحصول الوضع ولو تعيناً .

ثم قال ـ قده ـ بقوله وقد التزم بنظيره بعض أكابر فن المعقول فى تصحيح التشكيك فى الماهيـــة جوباً عن تصور شمول طبيعة واحدة لتمام مراتب الزائدة ، والمتوسطة ، والناقصة ، حيث قال : نعم الجميع مشترك فى سنخ واحد مبهم غاية الإبهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ، ونقصها وراء الإبهام الناشىء فيه عن اختلاف فى الافراد بحسب هوياتها (انتهى) مع أن ما ذكرناه أولى به مما ذكره فى الحقائق المتأصلة ، والماهيات الواقعية ، كما لا يخفى .

ثم قال ـ قده ـ واما على ما تصورنا الجامع فالصحيحى ، والأعمى فى امكان تصوير الجامع على حد سواء ، فان المعرف ان كان فعلية النهى عن الفحشاء فهى كاشفة عن الجامع بين الأفراد الصحيحة ، وان كان اقتضاء النهى عن الفحشاء فهو كاشف عن الجامع بين الأعم ، هذا .

يتلخص نتيجة ما أفاده ـ قده ـ فى ضمن أمور :

(الأول) : ان الماهية والوجود متعاكسان من جهة السعة والإطلاق ، فالوجود كلما كان أشد وأقوى كان الإطلاق والشمول فيه أوفر ، والماهية كلما كان الضعف والإبهام فيها اكثر كان الإطلاق والشمول فيها أعظم وأوفر .

(الثانى) : ان الجامع بين الماهيات الإعتبارية كالصلاة ونحوها سنخ أمر مبهم فى غاية الإبهام ، فانه جامع لجميع شتاتها ومتفرقاتها ، وصادق على القليل ، والكثير ، والزائد ، والناقص ـ مثلا ـ الجامع بين افراد الصلاة سنخ عمل مبهم من جميع الجهات إلا من حيث النهى عن الفحشاء والمنكر ، أو من حيث فريضة الوقت .

(الثالث) ان الماهيات الإعتبارية نظير الماهيات المتأصلة التشكيكية من جهة

إبهامها ذاتاً ، بل ان ثبوت الابهام فى الاعتباريات اولى من ثبوته فى المتأصلات.

(الرابع) : ان القول بالصحيح ، والأعم فى تصوير الجامع المزبور على حد سواء .

أما الأمر الأول فهو وان كان متيناً إلا انه خارج عن محل كلامنا فى المقام .

وأما الأمر الثانى فيرده ان الأمر فى الماهيات الإعتبارية لا تكون مبهمة أصلا ، ضرورة أن للصلاة - مثلا - حقيقة متعينة من قبل مخترعها وهى أجزائها الرئيسية التى هى عبارة عن مقولة الكيف ، والوضع ، ونحوهما ، ومن المعلوم انه ليس فيها أى ابهام وغموض ، كيف فان الابهام لا يعقل أن يدخل فى تجوهر ذات الشيء فالشيء بتجوهر ذاته متعين ومتحصل لا محالة ، وإنما يتصور الابهام بلحاظ الطوارى وعوارضه الخارجيـــة كما صرح هو - قده - بذلك فى الماهيات المتأصلة ، فحقيقة الـ « صلاة » حقيقة متعينة بتجوهر ذاتها ، وانما الإبهام فيها بلحاظ الطوارى وعوارضها الخارجية وعليه فالعمل المبهم إلا من حيث النهى عن الفحشاء ، أو فريضة الوقت لا يعقل أن يكون جامعاً ذاتياً ومنطبقاً على جميع مراتبها المختلفة زيادة ، ونقيصة انطباق الكلى على افراده ، ومتحداً معها اتحاد الطبيعى مع مصاديقه ضرورة ، إذ قد عرفت ان الـ « صلاة » مركبة من عدة مقولات متباينة فلا تندرج تحت جامع ذاتى ، فلا محالة يكون ما فرض جامعاً عنواناً عرضياً لها ، ومنتزعاً عنها إذ لا ثالث بين الذاتى والعرضى ، ومن الواضح جداً ان لفظ الـ « صلاة » لم يوضع بازاء هذا العنوان والا لترادف اللفظان وهو باطل يقيناً ، ومن هنا يظهر بطلان قياس المقام بمثل كلمة « الخمر » ونحوها مما هو موضوع للعنوان العرضى ، دون الذاتى .

على أن الكلام فى هذه المسألة كما مر انما هو فى تعيين مسمى لفظ الـ « صلاة » الذى هو متعلق للأمر الشرعى ، لا فى تعيين المسمى كيف ما كان ، ومن الظاهر ان الجامع المزبور لا يكون متعلق الأمر ، بل المتعلق له هو نفس الاجزاء المتقيدة

بقيود خاصة ، فانها هي التي واجدة للملاك الداعي الى الأمر بها ، كما لا يخفى .

ومن هنا كان المتبادر عرفاً من لفظ الـ « صلاة » هذه الاجزاء المتقيدة بتلك الشرائط لا ذلك الجامع . ومن الغريب انه ـ قده ـ قال : ان العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الـ « صلاة » إلا الى سنخ عمل مبهم إلا من حيث كونه مطلوباً فى الأوقات المخصوصة ، كيف فان العرف لا يفهم من اطلاق لفظ الـ « صلاة » إلا كمية خاصة من الأجزاء ، والشرائط التى تعلق الأمر بها وجوباً ، أو ندباً ، وفى الأوقات الخاصة ، أو فى غيرها ، ومن هنا كان اطلاق لفظ الـ « صلاة » على صلاة العيدين وصلاة الآيات اطلاقاً حقيقياً من دون اعمال عناية أو رعاية علاقة.

وبما ذكرناه يظهر حال ما أفاده (قدس سره) فى الأمر الثالث فلا حاجة الى الإعادة .

و(اما الرابع) فيرد عليه ما تقدم من أن النهى عن الفحشاء إنما يترتب فعلا على ما يتصف بالصحة بالفعل ، وهو غير المسمى قطعاً ، فلا يمكن ان يكون ذلك جامعاً بين الافراد الصحيحة .

وقد تلخص من جميع ما ذكرناه ان الجامع بين الأفراد الصحيحة أما انه غير معقول أو هو معقول ولكن اللفظ لم يوضع بازائه .

تبصرة

اذا لم يعقل جامع بين الأفراد الصحيحة فما هو المؤثر فى النهى عن الفحشاء والمنكر ؟

والجواب عنه : هو أن حديث كيفية تأثير الـ « صلاة » فى الإنتهاء عن الفحشاء والمنكر يمكن أن يكون باحد وجهين :

(الأول) : ان الصلاة باعتبار اجزائها المختلفة كماً ، وكيفاً مشتملة على

أرقى معانى العبوديه والرقية ، ولاجل ذلك تصرف النفس عن جملة من المنكرات وتؤثر فى استعدادها للانتهاء عنها من جهة مضادة كل جزء من اجزائها لمنكر خاص ، فان المصلى الملتفت الى وجود مبدأ ومعاد اذا قرأ قوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) التفت الى أن لهذه العوالم خالقا ، هو ربهم ، وهو رحمان ورحيم ، واذا قرأ قوله تعالى (مالك يوم الدين) التفت الى ان الله يسأل عما ارتكبه من القبائح ويجازى عليه فى ذلك اليوم ، واذا قرأ قوله تعالى (اياك نعبد واياك نستعين) التفت الى ان العبادة ، والاستعانة منحصرتان به تعالى وتقدس ، ولا يصلح غيره للعبادة والاستعانة ، واذا قرأ (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) التفت الى ان طائفة قد خالفوا الله وعصوه عناداً ، ولاجله وقع عليهم غضبه تعالى وسخطه ، أو انهم خالفوه بغير عناد فصاروا من الضالين ، وهناك طائفة اخرى قد أطاعوا الله ورسوله فوقعوا فى مورد نعمائه تعالى ورضاه ، ففاتحة الكتاب بمجموع آياتها تكون عبرة وعظة للمصلين الملتفتين الى معانى هذه الآيات ، ثم اذا وصل المصلى الى حد الركوع والسجود فركع ثم سجد التفت الى عظمة مقام ربه الجليل ، وان العبد لابد أن يكون فى غاية تذلل ، وخضوع ، وخشوع الى مقامه الاقدس ، فانهما حقيقة العبودية ، وارقى معناها ، ومن هنا كانت عبادتيهما ذاتية .

ومن هنا كان فى الركوع والسجود مشقة على العرب فى صدر الاسلام فالتمسوا النبي (ص) ان يرفع عنهم هذا التكليف ويأمرهم بما شاء ، وذلك لتضادهما الكبر والنخوة ، وبما ان الـ « صلاة » تتكرر فى كل يوم ، وليلة عدة مرات فالإلتفات الى معانيها فى كل وقت اتى بها لا محالة تؤثر فى النفس ، وتصرفها عن الفحشاء والمنكر .

(الثانى) ان الصلاة باعتبار انها مشروطة بعدة شرائط فهى لا محالة تنهى عن الفحشاء والمنكر فان الإلتزام باباحة المكان ، واللباس ، وبالطهارة من الحدث

والخبث - مثلا - يصرف المكلف عن كثير من المحرمات الإلهية .

وقد نقل عن بعض السلاطين انه كان يمتنع عن شرب الخمر لاجل الصلاة ، وكيف ما كان فالصلاة باعتبار هاتين الجهتين ناهية عن عدة من المنكرات لا محالة .

فتلخص ان تأثير الصلاة فى النهى عن الفحشاء باعتبار هاتين الجهتين واضح هذا تمام الكلام فى المقام الأول .

واما الكلام فى المقام الثانى فيقع فى تصوير الجامع على القول بالأعم وقد ذكر فيه عدة وجوه :

(الأول) : ما عن المحقق القمى - قده - من أن الفاظ العبادات موضوعة بازاء خصوص الأركان ، واما بقية الاجزاء والشرائط فهى دخيلة فى المأمور به دون المسمى فلفظ الـ « صلاة » - مثلا - موضوع لذات التكبيرة ، والركوع ، والسجود ، والطهارة من الحدث فانها اركان الـ « صلاة » واصولها الرئيسية واما البقية فجميعاً معتبرة فى مطلوبيتها شرعاً ، لا فى تسميتها عرفاً ، فيرجع حاصل ما أفاده - قده - الى أمرين :

(الأول) : ان البقية باجمعها خارجة عن المسمى ، ودخيلة فى المأمور به .

(الثانى) : ان الأركان هو الموضوع له .

وقد أورد شيخنا الاستاذ - قده - على كل واحد من الأمرين ايراداً .

اما الأول فقد أورد عليه بانه ان أراد بعدم دخول بقية الاجزاء ، والشرائط فى المسمى عدم دخولها فيه دائماً فيرده انه ينافى الوضع للأعم فان لازمه عدم صدق لفظ الـ « صلاة » على الفرد الصحيح إلا بنحو من العناية والمجاز ، ومن باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل ، وان أراد به دخولها فيه عند وجودها ، وخروجها عنه عند عدمها فهو غير معقول ضرورة ان دخول شئ واحد فى ماهية عند وجوده ، وخروجه عنها عند عدمه امر مستحيل لاستحالة كون شئ جزء لماهية مرة ، وخارجاً عنها مرة اخرى ، فان كل ماهية متقومة بجنس وفصل أو

ما يشبههما فلا يعقل أن يكون شئ واحد مقوماً لماهية عند وجوده ، ولا يكون كذلك عند عدمه ، فاذا لا يعقل أن تكون البقية داخلة فى المسمى عند تحققها ، وخارجة عنه عند عدمها ، فأمرها لا محالة يدور بين الخروج مطلقاً ، او الدخول كذلك ، وكلا الأمرين ينافى الوضع للأعم . أما الأول فلما عرفت ، واما الثانى فلانه يناسب الوضع للصحيح لا للأعم كما لا يخفى .

ثم أورد - قده - على نفسه بان الإلتزام بالتشكيك فى الوجود ، وفى بعض الماهيات كالسواد والبياض ونحوهما يلزمه الإلتزام بدخول شئ فى الوجود أو الماهية عند وجوده ، وبعدم دخوله فيه عند عدمه ، فان المعنى الواحد على القول بالتشكيك يصدق على الواجد والفاقد والناقص والتام ، فالوجود يصدق على وجود الواجب ، ووجود الممكن على عرضه العريض ، وكذا السواد يصدق على الضعيف والشديد فليكن الـ « صلاة » ايضاً صادقة على التام والناقص والواجد ، والفاقد على نحو التشكيك .

وأجاب عنه بان التشكيك فى حقيقة الوجود لا ندرك حقيقته بل هو أمر فوق إدراك البشر ولا يعلم إلا بالكشف والمجاهدة كما صرح به أهله ، وأما التشكيك فى الماهيات فهو وان كان امراً معقولا إلا انه لا يجرى فى كل ماهية ، بل يختص بالماهيات البسيطة التى يكون ما به الإشتراك فيها عين ما به الإمتياز كالسواد والبياض ونحوهما ، واما الماهيات التى تكون مركبة من جنس وفصل ومادة وصورة كالانسان ، ونحوه فلا يعقل فيها التشكيك ، وعليه فلا يعقل التشكيك فى حقيقة الـ « صلاة » لانها على الفرض مركبة من اركان ومقولات عديدة فلا يعقل أن تكون بقية الاجزاء ، والشرائط داخلة فيها مرة وخارجة عنها مرة اخرى لتصدق الصلاة على الزائد والناقص .

و (اما الثانى) فاورد عليه بان الاركان ايضاً تختلف باختلاف الأشخاص من القادر والعاجز والغريق ، ونحو ذلك فلابد حينئذ من تصوير جامع بين مراتب

الأركان فيعود الاشكال .

وبيان ذلك : هو ان الشارع جعل الركوع والسجود بعرضهما العريض ركناً فهما يختلفان باختلاف الحالات من الاختيار والاضطرار ،وادنى مراتبهما الاشارة والإيماء فحينئذ لابد من تصوير جامع بين تلك المراتب ليوضع اللفظ بازاء ذلك الجامع فاذاً يعود الإشكال .

ومن جميع ما ذكرناه يستبين ان ما ذكره ـ قده ـ لا يرجع عند التأمل الى معنى محصل . هذا .

واورد المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ على هذا الوجه من تصوير الجامع إيراداً ثالثاً ، وملخصه هو انا نقطع بان لفظ الـ « صلاة » لم يوضع بازاء الاركان الخاصة ، ضرورة انه يصدق على الفرد الفاقد لبعض الاركان اذا كان ذلك الفرد واجداً لبقية من الأجزاء والشرائط ولا يصدق على الفرد الواجد لجميع الأركان اذا كان ذلك الفرد فاقداً لتمام البقية فلا يصح اذاً دعوى وضعها لخصوص الأركان فانه لا يدور صدق الـ « صلاة » مدارها وجوداً وعدماً ، كما لا يخفى .

والصحيح هو ما أفاده المحقق القمي ـ قده ـ ولا يرد عليه شئ من هذه الايرادات .

أما الايراد الأول فلان فيه خلطاً بين المركبات الحقيقية ، والمركبات الاعتبارية ، فان المركبات الحقيقية التي تتركب من جنس وفصل ومادة وصورة ، ولكل واحد من الجزئين جهة افتقار بالاضافة الى الآخر لا يعقل فيها تبديل الاجزاء بغيرها ، ولا الإختلاف فيها كماً وكيفا ، فاذا كان شئ واحد جنساً أو فصلا لماهية فلا يعقل أن يكون جنساً أو فصلا لها مرة ، ولا يكون كذلك مرة اخرى ضرورة ان بانتفائه تنعدم تلك الماهية لا محالة ـ مثلا ـ الحيوان جنس للانسان فلا يعقل ان يكون جنساً له فى حال أو زمان ، ولا يكون جنساً له فى حال أو زمان آخر .. وهكذا فما ذكره ـ قده ـ تام فى المركبات الحقيقية ولامناص

عنه واما المركبات الاعتبارية التى تتركب من أمرين مختلفين أو أزيد وليس بين الجزئين جهة اتحاد حقيقة ، ولا افتقار ولا ارتباط بل ان كل واحد منهما موجود مستقل على حياله ، ومبائن للآخر فى التحصل والفعلية ، والوحدة العارضة عليهما اعتبارية لاستحالة التركب الحقيقى بين أمرين أو امور متحصلة بالفعل فلا يتم فيها ما افاده ـ قده ـ ولا مانع من كون شئ واحد داخلا فيها عنـــد وجوده ، وخارجاً عنها عند عدمه .

وقد مثلنا لذلك فى الدورة السابقة بلفظ الـ « دار » فانه موضوع لمعنى مركب وهو ما اشتمل على حيطان وساحة وغرفة وهى اجزائها الرئيسية ، ومقومة لصدق عنوانها فحينئذ ان كان لها سرداب أو بئر أو حوض أو نحو ذلك فهو من اجزائها وداخلة فى مسمى لفظها وإلا فلا .

وعلى الجملة فقد لاحظ الواضع فى مقام تسمية لفظ الـ « دار » معنى مركباً من اجزاء معينة خاصة وهى : الحيطان والساحة والغرفة فهى اركانها ، ولم يلحظ فيها مواداً معينة وشكلا خاصاً من الاشكال الهندسية ، واما بالإضافة الى الزائد عنها فهى مأخوذة لا بشرط بمعنى ان الزائد على تقدير وجوده داخل فى المسمى ، وعلى تقدير عدمه خارج عنه فالموضوع له معنى وسيع يصدق على القليل والكثير والزائد والناقص على نسق واحد .

ومن هذا القبيل لفظ القباء والعباء بالإضافة الى البطانة ، ونحوها فانها عند وجودها داخلة فى المسمى ، وعند عدمها خارجة عنه وغير ضائر بصدقه .

ومن هذا القبيل ايضاً الكلمة والكلام فان الكلمة موضوعة للمركب من حرفين فصاعداً ، فان زيد عليهما حرف او ازيد فهو داخل فى معناها وإلا فلا ، والكلام موضوع للمركب من كلمتين فما زاد ، فيصدق على المركب منهما ومن الزائد على نحو واحد ... وهكذا .

وبتعبير آخر ان المركبات الاعتبارية على نحوين :

أحدهما ما لوحظ فيه كثرة معينة من جانب القلة والكثرة وله حد خاص من الطرفين كالاعداد ، فان الخمسة ـ مثلا ـ مركبة من اعداد معينة بحيث لو زاد عليها واحد أو نقص بطل الصدق لا محالة .

وثانيهما ـ ما لوحظ فيه اجزاء معينة من جانب القلة فقط وله حد خاص من هذا الطرف ، وأما من جانب الكثرة ودخول الزائد فقد أخذ لا بشرط ، وذلك مثل الكلمة والكلام والدار وامثال ذلك فان فيها ما أخذ مقوماً للمركب ، وما أخذ المركب بالاضافة اليه لا بشرط ، ومن الظاهر ان اعتبار اللا بشرطية فى المعنى كما يمكن ان يكون باعتبار الصدق الخارجي كذلك يمكن أن يكون باعتبار دخول الزائد فى المركب . كما انه لا مانع من أن يكون المقوم للمركب الاعتبارى أحد امور على سبيل البدل ، وقد مثلنا لذلك فى الدورة السالفة بلفظ الحلوى فانه موضوع للمركب المطبوخ من شكر وغيره سواء كان ذلك الغير دقيق ارز أو حنطة أو نحو ذلك .

ولما كانت الـ « صلاة » من المركبات الاعتبارية فانك عرفت انها مركبة من مقولات متعددة كمقولة الوضع ، ومقولة الكيف ونحوها ، وقد برهن فى محله ان المقولات اجناس عاليات ومتباينات بالذات فلا تندرج تحت مقولة واحدة ، لاستحالة تحقق الاتحاد الحقيقي بين مقولتين بل لا يمكن بين افراد مقولة واحدة فما ظنك بالمقولات فلا مانع من الإلتزام بكونها موضوعة للاركان فصاعداً .

والوجه فى ذلك هو ان معنى كل مركب اعتبارى لابد ان يعرف من قبل مخترعه سواء كان ذلك المخترع هو الشارع المقدس أم غيره ، وعليه فقد استفدنا من النصوص الكثيرة ان حقيقة الصلاة التى يدور صدق عنوان الـ « صلاة » مدارها وجوداً وعدماً عبارة عن التكبيرة والركوع والسجود ، والطهارة من الحدث على ما سنتكلم فيها عن قريب ان شاء الله تعالى ، واما بقية الاجزاء والشرائط فهى عند وجودها داخلة فى المسمى ، وعند عدمها خارجة عنه وغير مضر بصدقه ،

وهذا معنى كون الأركان مأخوذة لا بشرط بالقياس الى دخول الزائد ، وقد عرفت انه لا مانع من الإلتزام بذلك فى الماهيات الاعتبارية وكم له من نظير .

وان شئت فقل ان المركبات الإعتبارية أمرها سعة وضيقاً بيد معتبرها فقد يعتبر التركيب بين أمرين أو امور بشرط لا كما فى الاعداد وقد يعتبر التركيب بين أمرين أو أزيد لا بشرط بالإضافة الى دخول الزائد كما هو الحال فى كثير من تلك المركبات فالصلاة من هذا القبيل فانها موضوعة للاركان فصاعداً ، ومما يدل على ذلك هو ان اطلاقها على جميع مراتبها المختلفة كماً وكيفاً على نسق واحد ، بلا لحاظ عناية فى شئ منها فلو كانت الصلاة موضوعة للاركان بشرط لا فلم يصح اطلاقها على الوجد لتمام الاجزاء والشرائط بلا عناية مع انا نرى وجداناً عدم الفرق بين اطلاقها على الواجد ، واطلاقها على الفاقد أصلا .

وقد تلخص من ذلك ان دخول شئ واحد فى ماهية مركبة مرة ، وخروجه عنها مرة اخرى انما يكون مستحيلا فى الماهيات الحقيقية ، دون المركبات الاعتبارية

وعلى ضوء ذلك قد ظهر الجواب عن الايراد الثانى ايضاً فان لفظ الـ «صلاة» موضوع لمعنى وسيع جامع لجميع مراتب الأركان على اختلافها كماً وكيفاً ، وله عرض عريض فباعتباره يصدق على الناقص والتام والقليل والكثير على نحو واحد كصدق كلمة « الدار » على جميع افرادها المختلفة زيادة ونقيصه كماً وكيفاً اذاً لا نحتاج الى تصوير جامع بين الاركان ليعود الإشكال .

وبتعبير واضح ان الأركان وان كانت تختلف باختلاف حالات المكلفين كما أفاده شيخنا الاستاذ ـ قده ـ إلا انه لا يضر بما ذكرناه من أن لفظ الـ « صلاة » موضوع بازاء الأركان بعرضها العريض ، ولا يوجب علينا تصوير جامع بين مراتبها المتفاوتة فانه موضوع لها كذلك على سبيل البدل ، وقد عرفت انه لا مانع من أن يكون مقوم المركب الاعتبارى أحد الامور على سبيل البدل .

ومن ذلك يتبين ان ما ذكرناه غير مبنى على جواز التشكيك فى الماهية أو فى

الوجود، فانه سواء قلنا به فى الماهية او الوجود؟ أم لم نقل؟ فما ذكرناه أمر على طبق المرتكزات العرفية فى اكثر المركبات الإعتبارية.

واما ما أفاده ـ قده ـ من ان ادراك التشكيك فى الوجود أمر فوق ادراك البشر فلا يعلم إلا بالكشف والمجاهدة ففساده غنى عن البيان، كما لا يخفى على اهله.

وبما ذكرناه يظهر فساد الايراد الثالث ايضاً وذلك لان الاركان قد يصدق عليها الصلاة الصحيحة فكيف يمنع عن صدق الصلاة عليها حتى على الاعم فلو كبر المصلى ونسى جميع الاجزاء والشرائط غير الأركان والوقت والقبلة حتى فرع منها يحكم بصحة صلاته بلا إشكال، ولم يستشكل فى ذلك أحد من الفقهاء.

ومن هنا يظهر بطلان ما افيد ثانياً من ان لفظ الـ «صلاة» يصدق على الفاقد لبعض الأركان فيما اذا كان واجداً لسائر الاجزاء والشرائط، ووجه الظهور هو ما عرفت من ان الروايات الكثيرة قد دلت على ان حقيقة الـ «صلاة» التى تتقوم بها هى التكبيرة والركوع والسجود والطهارة من الحدث، والمراد منها أعم من المائية والترابية كما ان المراد من الركوع والسجود اعم مما هو وظيفة المختار أو المضطر كما عرفت.

فقد أصبحت النتيجة انه لا مانع من الإلتزام بان الموضوع له هو خصوص الأركان ولا يرد عليه شىء مما تقدم.

تذنيل

قد نطقت روايات الباب والنصوص الكثيرة على ان الاركان اربعة وهى: (التكبيرة والركوع والسجود والطهارة).

اما الأولى فقد دلت نصوص عديدة (١) على ان التكبيرة ابتدأ «الصلاة»

(١) منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال: التكبيرة الواحـدة فى افتتاح الصلاة تجزى والثلاث أفضل، والسبع أفضل كله. الوسائل الباب «١» من =

وبها افتتاحها ومعنى هذا هو ان « الصلاة » لا تتحقق بدون ذلك فالمصلى لو دخل فى القرأة من دون أن يكبر لا يصدق انه دخل فيها ، ومن هنا يظهر ان عـــدم ذكر التكبيرة فى حديث لا تعاد انما هو من جهة ان الدخول فى « الصلاة » لا يصدق بدونها حتى يصدق على الاتيان بها الإعادة فانها عرفاً وجود ثان للشئ بعد وجوده اولا .

أو فقل ان المستفاد من هـذه الروايات هو أن الصلاة عمل خاص لا يمكن الدخول فيه بدون الافتتاح بالتكبيرة ولذا ورد فى بعض الروايات لا صلاة بغير افتتاح وعليه فلو دخل المصلى بدونها نسياناً أو جهلا فلا يكون مشمولا للحديث .

واما الركوع والسجود والطهور فقد دلت صحيحة الحلبي أو حسنته (بابن هاشم) على ان الصلاة ثلاثة اثلاث : ثلث منها الطهور ، وثلث منها الركوع ، وثلث منها السجود الحديث (١) فقـــد حصرت الصحيحة الصلاة بهذه الثلاثة ، ولكن لابد من رفع اليد عنها من هذه الجهة بما دل من الروايات على ان التكبيرة ايضاً ركن ومقوما لها كما عرفت .

بقى هنا شيء وهو ان التسليمه هل هى ركن للصلاة ايضاً ؟ أم لا ؟ وجهان بل قولان فذهب بعضهم الى انها ايضاً ركن واستدل على ذلك بعدة من الروايات (٢)

= تكبيرة الاحرام .

ومنها صحيحة زرارة قال : سألت ابا جعفر « ع » عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح قال : يعيد الوسائل الباب « ٢ » من تكبيرة الاحرام .

ومنها موثقة عبيد بن زرارة قال : سالت ابا عبدالله « ع » عن رجل أقام الصلاة فنسى ان يكبر حتى افتتح الصلاة قال : يعيد الصلاة الوسائل الباب « ٢ » من تكبيرة الاحرام .

ومنها صحيحة على بن يقطين قال : سألت ابا الحسن « ع » عن الرجل ينسى ان يفتتح الصلاة حتى يركع قال : يعيد الصلاة الوسائل الباب « ٢ » من تكبيرة الاحرام .

(١) رواها فى الوسائل فى الباب « ٩ » من ابواب الركوع والسجود عن ابى عبدالله « ع » قال : الصلاة ثلاثة اثلاث ثلث طهور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود .

(٢) فى الوسائل الباب « ١ » من ابواب التسليمة مضمرة على بن اسباط عنهم « ع » فى حديث =

الدالة على أن اختتام الصلاة بالتسليم ، فهى دالة على أن الـ « صلاة » لا تتحقق بدون التسليم

وذهب جماعة منهم السيد (قده) فى العروة الى انها ليست بركن ، وهذا هو الاقوى ، ودليلنا على ذلك هو انها لم تذكر فى حديث لا تعاد ، فلو ترك المصلى التسليمة فى الصلاة نسياناً لم تجب عليه الإعادة فى الوقت فضلا عن القضاء فى خارجه وكيف كان فان قلنا بعدم كون التسليمة من الاركان كانت التسليمة أيضاً خارجة عن المسمى .

فالنتيجة من جميع ما ذكرناه لحد الآن امور :

(الأول) : ان لفظ الـ « صلاة » موضوع للاركان فصاعداً ، وهذا على طبق الارتكازى العرفى كما هو الحال فى كثير من المركبات الاعتبارية .

(الثانى) : ان اللفظ موضوع للاركان بمراتبها على سبيل البدل لا للجامع بينها ، فان الجامع غير معقول كما عرفت ولا لمرتبة خاصة منها وذلك من جهة أن اطلاق اللفظ على جميع مراتبها على نسق واحد . هذا ، وقد تقدم انه لا بأس بكون المقوم للمركب الاعتبارى أحد امور على نحو البدل .

(الثالث) : ان الاركان على ما نطقت به روايات الباب عبارة عن التكبيرة والركوع والسجود والطهارة والمراد الأعم من (المائية ، والترابية) كما أن المراد من الركوع والسجود أعم مما هو وظيفة المختار أو المضطر ، ولكن مع هذا كله يعتبر فى صدق الـ « صلاة » الموالات ، بل الترتيب ايضاً ، واما الزائد عليها فعند الوجود داخل فيها وإلا فلا .

= طويل الى ان قال : يسمى عند الطعام ويفشى السلام ويصلى والناس نيام وله كل يوم خمس صلوات متواليات ينادى الى الصلاة كنداء الجيش بالشعار ويفتتح بالتكبير ويختم بالتسليم .

فى الوسائل فى الباب ، من ابواب التسليمة موثقة ابى بصير قال : سمعت ابا عبدالله « ع » يقول فى رجل صلى الصبح فلما جلس فى الركعتين قبل ان يتشهد رعف قال فليخرج فليغسل انفه ثم ليرجع فليتم صلاته فان آخر الصلاة التسليم .

(الرابع) : ان دخول شيء واحد فى مركب مرة ، وخروجه عنه مرة اخرى مما لا بأس به فى المركبات الإعتبارية ، بل هو على طبق الفهم العرفى كما لا يخفى .

الوجه الثانى من وجوه تصوير الجامع ما قيل من أن لفظ الـ«صلاة» موضوع بازاء معظم الاجزاء ، ويدور صدقه مداره وجوداً وعدماً ، وقد نسب شيخنا العلامة الأنصارى ـ قده ـ هذا الوجه الى المشهور . وكيف ماكان فقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ بوجهين :

(الأول) : ما أورده ـ قده ـ ثانياً على الوجه الأول من أن لازم ذلك هو أن يكون استعمال لفظ الـ« صلاة » فيما هو المأمور به باجزائه ، وشرائطه مجازاً وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل ، لا من باب اطلاق الكلى على فرده والطبيعى على مصداقه ، وهذا مما لا يلتزم به القائل بالأعم .

(الثانى) : انه عليه يتبادل ما هو المعتبر فى المسمى فكان شيء واحد داخلا فيه تارة ، وخارجاً عنه اخرى بل مردداً بين أن يكون هو الخارج ، أو غيره عند اجتماع تمام الاجزاء ، وهو كما ترى سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الإختلاف الفاحش بحسب الحالات .

توضيحه : هو أنه لا ريب فى اختلاف الـ« صلاة » باختلاف حالات المكلفين من السفر والحضر والإختيار والإضطرار ، ونحو ذلك كما انه لا ريب فى اختلافها فى نفسها باختلاف أصنافها من حيث الكم ، والكيف . وعليه فمعظم الأجزاء يختلف من هاتين الناحيتين فيلزم دخول شيء واحد فيه مرة وخروجه عنه مرة اخرى بل عند اجتماع تمام الأجزاء لا تعين لما هو الداخل عما ليس هو بداخل فان نسبة كل جزء الى المركب على حد سواء ، بل لا واقع له حينئذ إذ جعل عدة خاصة من معظم الاجزاء دون غيرها ترجيح بلا مرجح فيكون المركب حينئذ من قبيل الفرد المردد الذى لا واقع له .

ولكن بما حققناه فى الوجه الأول من أن المسمى قـد اعتبر لا بشرط بالإضافة الى الزائد قد تبين الجواب عن الايراد الأول فان معظم الأجزاء الذى أخذ مقوماً للمركب مأخوذ لا بشرط بالقياس الى بقية الأجزاء فهى داخلة فى المسمى عند وجودها وخارجة عنه عند عدمها .

وبهذا يظهر الجواب عن الإيراد الثانى أيضاً ، فان عند اجتماع تمام الاجزاء كان المسمى هو تمام الأجزاء ، لا خصوص بعضها ليقال انه أمر مردد بين هذا وذاك

وان شئت فقل ان اللفظ لم يوضع بازاء مفهوم معظم الأجزاء وإلا لترادف اللفظان وهو باطل قطعاً ، بل هو موضوع بازاء واقع ذلك المفهوم ، ومعنونه وهو يختلف باختلاف المركب نفسه مثلا معظم اجزاء صلاة الصبح بحسب الكم غير معظم اجزاء صلاة العشاء فلو كان المعظم لصلاة الصبح أربعة اجزاء ـ مثلا ـ فلا محالة كان المعظم لصلاة المغرب ستة اجزاء .. وهكذا ، وعلى هذا فاللفظ موضوع بازاء المعظم على سبيل وضعه للاركان بمعنى أن المقوم للمركب أحد أمور على نحو البدل ، فقد يكون المقوم أربعة أجزاء ، وقد يكون ثلاثة أجزاء ، وقد يكون خمسة أجزاء .. وهكذا ، وقد تقدم انه لا مانع من الإلتزام بذلك فى المركبات الإعتبارية ، وكم له من نظير فيها ، بل هو على وفق الإرتكاز كما عرفت ، واما الزائد على المعظم فعند وجوده يدخل فى المسمى ، وعند عدمه يخرج عنه فالموضوع له حينئذ هو مفهوم وسيع جامع لجميع شتاته ومتفرقاته لا خصوص المعظم بشرط لا ولا مرتبة خاصة منه ، ومن هنا يصدق على القليل والكثير والزائد والناقص على نسق واحد . نظير لفظ الكلام ، فانه موضوع فى لغة العرب لما تركب من حرفين فصاعداً فالحرفان مقومان لصدق عنوان الكلام فى لغة العرب ، واما الزائد عليهما من حرف أو حرفين ، أو أزيد فعند وجوده داخل فى المسمى ، وعند عدمه خارج عنه .

ومن جميع ما ذكرناه يستبين انه لا بأس بهذا الوجه ايضاً مع الإغماض عن

الوجه الأول بان يكون اللفظ موضوعاً للمعظم لا بشرط ، هذا مع اعتبار الموالاة والترتيب ايضاً فى المسمى إذ بدونهما لا يصدق على المعظم عنوان الـ « صلاة ».

(الوجه الثالث) : ما قيل من أن لفظ الـ « صلاة » موضوع للمعنى الذى يدور مداره التسمية عرفاً .

وفيه ان هذا الوجه بظاهره لا يرجع الى معنى محصل ، وذلك لان الصدق العرفى تابع لوجود المسمى فى الواقع ومقام الثبوت فلا يعقل ان يكون وجود المسمى فى الواقع ونفس الأمر تابعاً للصدق العرفى .

ولكن قد ظهر مما ذكرناه ان مرجع هذا الوجه الى الوجه الثانى ، فان المراد منه هو ان الكاشف عن وجود المسمى ليس إلا الفهم العرفى ، فانه طريق وحيد فى مقام الإثبات الى سعة المعنى ، أو ضيقه فى مقام الثبوت . وحيث ان لفظ الـ « صلاة » يصدق عند العرف على معظم اجزائها ولا يصدق على غير المعظم يكشف عن انه موضوع بازاء المعظم على الكيفية التى تقدمت - مثلا - لفظ الـ (ماء) فى لغة العرب موضوع لمعنى فى الواقع ، ولكن الكاشف فى مقام الاثبات عن مقدار سعته او ضيقه لا يكون إلا الصدق العرفى فلو رأينا اطلاق العرف لفظ الـ (ماء) على ماء الكبريت نستكشف عن انه موضوع لمعنى وسيع فى الواقع .

وعلى الجملة فالمتبع فى اثبات سعة المعنى ، او ضيقه إنما هو فهم العرف ، والصدق عندهم دليل على سعة المعنى بالقياس الى ذلك المورد ، كما ان عدم الصدق دليل على عدم السعة .

تتلخص نتيجة جميع ما ذكرناه لحد الآن فى خطوط :

(الخط الأول) : فساد توهم الاشتراك فى وضع الفاظ العبادات كما سبق .

(الخط الثانى) : فساد توهم كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً .

(الخط الثالث) : عدم امكان تصوير جامع ذاتى مقولى على القول بالصحيح

(الخط الرابع) : امكان تصوير جامع عنوانى على هذا القول إلا انه ليس

بموضوع له كما عرفت .

(الخط الخامس) : جواز تصوير جامع ذاتي بين الأعم من الصحيحة والفاسدة

فالنتيجة على ضوء هذه الخطوط الخمس قد اصبحت أن ألفاظ العبادات كا « الصلاة » ونحوها موضوعة للجامع بين الافراد الصحيحة ، والفاسدة لا لخصوص الجامع بين الأفراد الصحيحة .

ومن هنا لا مجال للنزاع في مقام الإثبات عن ان الألفاظ موضوعة للصحيح أو للاعم فان النزاع في هذا المقام متفرع على امكان تصوير الجامع على كلا القولين معاً فاذا لم يمكن تصويره إلا على أحدهما فلا مجال له أصلا ، اذاً لابد من الالتزام بالقول بالأعم ولا مناص عنه ، هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ان المرتكز في أذهان المتشرعة هو ان اطلاق لفظ الـ « صلاة » على جميع افرادها الصحيحة ، والفاسدة على نسق واحد من دون لحاظ عناية في شيء منها ضرورة انهم يستعملون هذا اللفظ في الجميع غافلين عن لحاظ قرينة المجاز والعناية في موارد اطلاقه على الفرد الفاسد فلو كان اللفظ موضوعاً لخصوص الصحيح فلا محالة كان اطلاقه على الفاسد محتاجاً الى لحاظ عناية وقرينة ، مع ان الأمر على خلاف ذلك وان الاستعمال في الجميع على نسق واحد فلا فرق بين قولنا فلان صلى « صلاة » صحيحة ، أو تلك الـ « صلاة » صحيحة ، وبين قولنا فلان صلى « صلاة » فاسدة أو هذه الـ « صلاة » فاسدة .. وهكذا ، وحيث ان استعمالات المتشرعة تابعة للاستعمالات الشرعية فتكشف تلك عن عموم المعنى الموضوع له عند الشارع المقدس ايضاً .

ثمرة المسألة

ذكروا لها ثمرات :

الأولى : ما اشتهر فيما بينهم من أن الأعمي يتمسك بالبراءة في موارد الشك

فى الأجزاء والشرائط ، والصحيحى يتمسك بقاعدة الإشتغال والإحتياط فى تلك الموارد .

ولكن التحقيق ان الأمر ليس كذلك ولا فرق فى التمسك بالبراءة ، أو الإشتغال بين القولين ـ أصلا ـ والوجه فى ذلك :

هو انا اذا قلنا بالوضع للاعم فالتمسك بالبراءة مبتن على القول بانحلال العلم الإجمالى فى مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين ، فانه ان قلنا بالانحلال وان العلم الاجمالى ينحل الى علم تفصيلي وشك بدوى فلا مانع من الرجوع الى البراءة عن وجوب الاكثر والتقييد الزائد فان مسألتنا هذه من احدى صغريات كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين ، وذلك لان تعلق التكليف فى المقام بالطبيعى الجامع بين المطلق والمقيد معلوم لنا تفصيلا (وهو الماهية المهملة العارية عن جميع الخصوصيات) وانما هو شكنا فى تعلقه به على نحو الإطلاق بمعنى عدم تقييده بشيء لا جزء ولا شرطاً ، أو على نحو التقييد به باحد النحوين المزبورين ، فحينئذ إن قلنا بانحلال العلم الإجمالى فى تلك المسألة والرجوع الى البراءة عن التكليف الزائد عن المقدار المعلوم كما هو كذلك فنقول هنا ايضاً بالإنحلال والرجوع الى البراءة عن التقييد الزائد . واما لو قلنا بعدم انحلال العلم الإجمالى فى تلك المسألة فلابد من الإحتياط والرجوع الى قاعدة الإشتغال وعلى ذلك فلا ملازمة بين القول الأعمى والرجوع الى البراءة .

وأما على الصحيحى فان قلنا بان متعلق التكليف عنوان بسيط ، وخارج عن الأجزاء والشرائط ، وانما هى سبب لوجوده فلا محالة يكون الشك فى جزئيـة شيء أو شرطيته شكا فى المحصل فلابد من القول بالإشتغال إلا ان هذا مجرد فرض غير واقع فى الخارج بل انه خلاف مفروض البحث اذ المفروض ان متعلق التكليف هو الجامع بين الأفراد الصحيحة ، ونسبته الى الأجزاء والشرائط نسبة الطبيعى الى افراده أو نسبة العنوان الى معنونه ، وعلى كلا التقديرين فلا يكون المأمور به

مغايراً فى الوجود مع الأجزاء والشرائط ومسبباً عنها .

وعلى الجملة ان كلا من السبب والمسبب موجود فى الخارج بوجود مستقل على حياله واستقلاله كالقتل المسبب عن مقدمات خارجية أو الطهارة الخبثية المسببة عن الغسل بل الحدثية المسببة عن الوضوء والغسل والتيمم على قول ، فاذا كان المامور به أمراً بسيطاً مسبباً عن شىء آخر ، ومترتباً عليه وجوداً فلا محالة يرجع الشك فى جزئية شىء أو شرطيته بالإضافة الى سببه الى الشك فى المحصل ، ولا إشكال فى الرجوع معه الى قاعدة الاشتغال فى مورده . ولكن المقام لا يكون من ذلك الباب ، فان الجامع الذى فرض وجوده بين الأفراد الصحيحة لا يخلو أمره من أن يكون من الماهيات المتأصلة المركبة ، أو البسيطة ، أو من الماهيات الاعتبارية والعناوين الانتزاعية وعلى كل تقدير لابد من أن يكون منطبقاً على الأجزاء والشرائط الخارجية انطباق الكلى على افراده ، ومعه لا يرجع الشك الى الشك فى المحصل ليكون المرجع فيه قاعدة الإشتغال .

اما على الأول فلان المفروض أن الجامع هو عين الأجزاء والشرائط فالأجزاء مع شرائطها بانفسها متعلقة للأمر ، ووحدتها ليست وحدة حقيقية ، بل وحدة اعتبارية بداهة أنه لا تحصل من ضم ماهية الركوع الى ماهية السجود ماهية ثالثة غير ماهيتهما ، وعليه فلا مانع من الرجوع الى البراءة عند الشك فى اعتبار شىء زائد على المقدار المعلوم بناء على صحة الانحلال فى مسألة دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، لان تعلق التكليف حينئذ بالمقدار المتيقن من الأجزاء وقيودها معلوم والشك فى غيره شك فى التكليف فالمرجع فيه البراءة وبناء على عدم الانحلال فى تلك المسألة فالمرجع فيه قاعدة الإشتغال .

وأما على الثانى فكذلك لان الطبيعى عين افراده خارجاً ومتحد معها عيناً فالأمر المتعلق به متعلق بالأجزاء مع شرائطها سواء قلنا بان متعلق الأوامر الطبائع أم قلنا بانه الافراد اما على الثانى واضح . واما على الأول فلاتحاد الطبيعى معها

غاية الأمر ان الخصوصيات الفردية غير دخلية فى ذلك فعلى كلا القولين يرجع الشك فى اعتبار شيء جزء أو شرطاً الى الشك فى اطلاق المأمور به وتقييده لا الى امر خارج عن دائرة المأمور به ، فبناء على الانحلال فى تلك المسألة كان المرجع فيه البراءة عن التقييد المشكوك فيه .

واما على الثالث فالامر ايضاً كذلك لان الأمر الانتزاعى لا وجود له خارجاً ليتعلق به الأمر ، وانما الموجود حقيقة هو منشأ انتزاعه فالأمر فى الحقيقة متعلق بمنشأ الانتزاع وهو فى المقام نفس الأجزاء والشرائط ، وأخذ ذلك الامر الإنتزاعى فى لسان الدليل متعلقاً للامر إنما هو لاجل الاشارة الى ما هو متعلق الحكم فى القضية .

فالنتيجة ان الشك فى اعتبار جزء أو قيد على جميع التقادير يرجع الى الشك فى تقييد نفس المأمور به بقيد زائد على المقدار المتيقن فبناء على ما هو الصحيح من انحلال العلم الاجمالى عند دوران الامر بين الاقل والاكثر نرجع هنا الى البراءة .

وبتعبير آخر . انا قد بينا فى مبحث النهى عن العبادات واشرنا فيما تقدم ايضاً ان الصحة الفعلية التى هى منتزعة عن انطباق المأمور به على المأتى به خارجاً لا يعقل أخذها فى متعلق الامر لتأخرها عنه فالمتعلق على كلا القولين نفس الاجزاء مع قيودها الخاصة غاية الامر انه على القول بالوضع للصحيح كان المسمى تمام الاجزاء مع تمام القيود ، وعلى القول بالوضع للاعم كان هو الاعم ، وعلى هذا كان الشك فى اعتبار أمر زائد على المقدار الذى نعلم بتعلق الامر به من الاجزاء والشرائط مورداً للبراءة ، بلا فرق فى ذلك بين القول بالصحيح والقول بالاعم .

فتلخص ان أخذ الصحة بمعنى التمامية فى المسمى لا يمنع عن جريان البراءة على القول بالانحلال كما هو القوى .

فقد أصبحت النتيجة من جميع ما ذكرناه ان القول بوضع الالفاظ للاعم لا يلزمه جريان البراءة دائماً كما ان القول بوضعها للصحيح لا يلزمه الالتزام بالاشتغال

كذلك بل هما فى ذلك سواء ، فان جريان البراءة وعدمه مبنيان على الانحلال وعدمه فى تلك المسألة . لا على الوضع للصحيح ، أو الأعم .

وعلى ضوء هذا يستبين فساد ما أفاده شيخنا الاستاذ ـ قده ـ من أنه على الصحيحى لا مناص من الرجوع الى قاعدة الاشتغال ، كما أنه على الاعمى لا مناص من الرجوع الى البراءة بتقريب ان تصوير الجامع على الصحيحى لا يمكن إلا بتقييد المسمى بعنوان بسيط خاص أما من ناحية علل الأحكام أو من ناحية معلولاتها ، وان هذا العنوان خارج عن المأتى به ومأخوذ فى المأمور به ، وعليه فالشك فى اعتبار شىء جزء أو شرطاً لا محالة يوجب الشك فى حصول العنوان المزبور فيرجع الشك حينئذ الى الشك فى المحصل والمرجع فيه قاعدة الإشتغال دون البراءة .

والوجه فى فساده هو ما سبق : من أن الجامع على القول بالصحيح على كل تقدير لابد من ان ينطبق على الاجزاء والشرائط انطباق الكلى على فرده ، وعليه كان الشك فى إعتبار جزء ، أو قيد فى المأمور به من دوران المأمور به نفسه بين الأقل والأكثر ، فعلى القول بالإنحلال كان المرجع فيه البراءة عن وجوب الاكثر فنتيجة ذلك : هى ان المأمور به بتمام اجزائه ، وشرائطه هو الأقل دون الأكثر . وقد عرفت أن القول بالإشتغال مبنى على أن يكون المأمور به عنواناً بسيطاً مسبباً عن الأجزاء ، والشرائط الخارجيتين ، ومتحصلاً منهما ، وهو خلاف المفروض .

وأما ما ذكره ـ قده ـ من انه على الصحيحى لابد من تقييد المسمى بعنوان بسيط ، أما من ناحية العلل ، أو من ناحية المعلولات فيرده انه خلط بين الصحة الفعلية التى تنتزع عن انطباق المأمور به على المأتى به فى الخارج ، والصحة بمعنى التمامية فالحاجة الى التقييد إنما تكون فيما اذا كان النزاع بين الصحيحى ، والأعمى فى أخذ الصحة الفعلية فى المسمى ، وعدم أخذها فيه ، فانه على الصحيحى لابد من تقييده بعنوان خاص كعنوان الناهى عن الفحشاء والمنكر ، أو نحوه مما هو مؤثر فى حصول الغرض . ولكن قد تقدم انه لا يعقل أخذها فى المأمور به فضلا عن

أخذها فى المسمى فلا تكون الصحة بهذا المعى مورداً للنزاع ، فان النزاع كما عرفت مراراً إنما هى فى الصحة بمعنى التمامية ، ومن المعلوم انها ليست شيئاً آخر وراء نفس الأجزاء ، والشرائط بالأسر ، ولا هى موضوع للآثار ، ولا موثرة فى حصول الغرض ، وعليه فلا حاجة الى تقييد المسمى بعنوان بسيط خارج عنهما .

ومن هنا يظهر ان هذه المسألة ليست من المسائل الاصولية والوجه فى ذلك هو ما حققناه فى أول الكتاب فى مقام الفرق بين المسائل الأصولية ، ومسائل بقية العلوم من أن كل مسألة اصولية ترتكز على ركيزتين اساسيتين :

(الركيزة الأولى) : أن تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلى الالهى وبهذه الركيزة امتازت المسائل الاصولية عن القواعد الفقهية باجمعها على بيان تقدم

(الركيزة الثانية) : ان يكون وقوعها فى طريق الاستنباط بنفسها أى بلا ضم كبرى أو صغرى اصولية اخرى اليها ـ وبهذه الركيزة امتازت عن مسائل سائر العلوم الدخيلة فى الإستنباط من النحو ، والصرف ، والرجال ، والمنطق ، واللغة ، ونحو ذلك ، فان مسائل هذه العلوم وان كانت دخيلة فى الاستنباط إلا انها ليست بحيث لو انضم اليها صغرياتها أنتجت نتيجة فقهية .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أن هذه المسألة ليست من المسائل الأصولية ، بل هى من المسائل اللغوية فلا تقع فى طريق الإستنباط بلا ضم كبرى اصولية اليها وهى كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين .

ويترتب على ذلك ان هـــذه الثمرة ليست ثمرة لهذه المسألة ، بل هى ثمرة لمسألة الأقل والأكثر الإرتباطيين ، وهى من مبادىء تلك المسألة فالبحث عنها محقق لموضوع البحث عن تلك المسألة ، وكذا الثمرة الآتية ، فانها ثمرة لمسألة المطلق والمقيد . دون هذه المسألة .

نعم هى محققة لموضوع التمسك بالإطلاق فالبحث عن جواز التمسك بالاطلاق وعدم جوازه وان كان بحثاً عن مسألة اصولية إلا ان البحث عن ثبوت الاطلاق

وعدمه بحث عن المبادىء.

(الثمرة الثانية): ما ذكره جماعة منهم المحقق صاحب الكفاية - قده - من أنه يجوز التمسك بالإطلاق، أو العموم على القول بالأعم عند الشك في اعتبار شيء جزء، أو شرطاً، ولا يجوز التمسك به على القول بالصحيح، بل لابد فيه من الرجوع الى الاصول العملية.

بيان ذلك: ان التمسك بالإطلاق يتوقف على اثبات مقدمات:

(الأولى): ان يكون الحكم في القضية وارداً على المقسم بين قسمين، أو أقسام بان يكون له قابلية الانطباق على نوعين، أو أنواع.

(الثانية): ان يحرز كون المتكلم في مقام البيان ولو باصل عقلائي، ولم يكن في مقام الإهمال، أو الإجمال.

(الثالثة): أن يحرز انه لم ينصب قرينة على التعيين.

فاذا تمت هذه المقدمات استكشف بها الإطلاق في مقام الثبوت، وان مراده الاستعمالي مطابق لمراده الجدي، وليس لاية خصوصية مدخلية فيه، فاذا شك في دخل خصوصية من الخصوصيات فيه يدفع ذلك بالإطلاق في مقام الاثبات وحيث أن هذه المقدمات تامة على القول بالوضع للاعم، فان الحكم حينئذ قد تعلق بالطبيعي الجامع بين الأفراد الصحيحة، والفاسدة فاذا احرز ان المتكلم في مقام البيان، ولم ينصب قرينة على التقييد فلا مانع من التمسك بالاطلاق لدفع ما شك في اعتباره جزء، أو قيداً، لانه شك في اعتبار امر زائد على صدق اللفظ وفي مثله لا مانع عن التمسك بالإطلاق لاثبات عدم اعتباره.

وعلى الجملة فعلى القول بالاعم اذا تمت المقدمتان الاخيرتان يجوز التمسك بالإطلاق لدفع كل ما احتمل دخله في المأمور به جزء، أو شرطاً، لتمامية المقدمة الأولى على الفرض، وعليه فما ثبت اعتباره شرعاً باحد النحوين المزبورين فهو، والزائد عليه حيث أنه مشكوك فيه، ولم يعلم اعتباره فالمرجع فيه الإطلاق،

وبه يثبت عدم اعتباره .

وهذا بخلاف القول بالوضع للصحيح ، فان المقدمة الأولى على هـذا القول مفقودة ، إذ الحكم حينئذ لم يرد إلا على الواجد لتمام الاجزاء ، والشرائط فلو شك فى جزئية شىء أو شرطيته فلا محالة يرجع الشك الى الشك فى صدق اللفظ على الفاقد للمشكوك فيه لاحتمال دخله فى المسمى ، ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق .

فقد تحصل من ذلك : جواز التمسك بالإطلاق على القول بالاعم فى موارد الشك فى الأجزاء ، والشرائط ، وعدم جوازه على القول بالصحيح .

نعم على القول بالأعم لو شك فى كون شىء ركناً للصلاة أو لم يكن فلا يجوز التمسك بالاطلاق لأن الشك فيه يرجع حينئذ الى الشك فى صدق اللفظ ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق ، كما مر بيانه .

وقد يورد على هذه الثمرة بوجوه :

(الاول) : انه لا فرق بين القولين فى جواز التمسك بالإطلاق ، وعدم جوازه والوجه فى ذلك : هو أن مناط الجواز كون المتكلم فى مقام البيان ، وانه لم ينصب قرينة على التقييد ، وعليه فكما ان الاعمى يتمسك بالاطلاق فيما اذا احتمل دخل شىء فى المأمور به زائداً على القـدر المتيقن ، فكذلك الصحيحى يتمسك به اذا شك فى اعتبار أمر زائد على المقدار المعلوم . ومن هنا يتمسكون الفقهاء (رض) باطلاق صحيحة حماد التى وردت فى مقام بيان الاجزاء ، والشرائط وبين الامام (ع) فيها جميع اجزاء الـ « صلاة » من التكبيرة والقراءة ، والركوع ، والسجود ، ونحوها ، وحيث لم يبين فيها الاستعاذة مثلا فيتمسك باطلاقها على عدم وجوبها فلا فرق فى ذلك بين القول بالوضع للصحيح والقول بالوضع للاعم ،

فتلخص : ان العبرة بكون المتكلم فى مقام البيان وعدم اتيانه بقرينة فى كلامه ، لا بكون الوضع للاعم أو الصحيح كما لا يخفى .

والجواب عنه قد ظهر مما تقدم وملخصه : ان التمسك بالاطلاق موقوف على

احراز المقدمات الثلاث . اولها احراز تعلق الحكم بالجامع بحسب المراد الاستعمالى وقابلية انقسامه الى قسمين ، أو اقسام ، فهذه المقدمة لابد من احرازها وإلا فلا يعقل الإطلاق فى مقام الثبوت كى يستكشف ذلك بالاطلاق فى مقام الإثبات وحيث انه على القول بالصحيح قد تعلق الحكم بحصة خاصة ، وهى خصوص الحصة الصحيحة فالمقدمة الأولى مفقودة ، فالإطلاق اللفظى على القول بالصحيح غير معقول .

وأما ما استشهد على ذلك بتمسك الفقهاء (رض) باطلاق صحيحة حماد المتقدمة فهو خلط بين الإطلاق الحالى ، والإطلاق اللفظى ، فان اطلاق الصحيحة اطلاق مقامى ، وهو اجنبى عن الإطلاق اللفظى المتقوم باحراز صدق المفهوم على المورد المشكوك فيه ، والذى لا يمكن التمسك به على الصحيحى هو الإطلاق اللفظى ، وأما الإطلاق المقامى فالتمسك به مشترك فيه بين القول بالصحيح والقول بالأعم والسر فى ذلك : ان المعتبر فى الاطلاق اللفظى أن يرد الحكم فى القضية على الطبيعى الجامع القابل للانطباق على حصص عديدة ، ولا أقل من حصتين . وبعد ذلك تصل النوبة الى احراز بقية المقدمات من كون المتكلم فى مقام البيان ، وعدم اتيانه بالقرينة على ارادة الخلاف . ولاجل ذلك لا يسع القائل بوضع الالفاظ للصحيح ان يتمسك بالإطلاق ، وذلك للشك فى صدق المفهوم على الفاقد لا يحتمل دخله فى المسمى . وأما الإطلاق الاحوالى فلا يعتبر فيه ذلك ، بل المعتبر فيه سكوت المتكلم عن البيان حين ما يورد الحكم على نفس الأجزاء ، والشرائط ، أو الافراد - مثلا - اذا كان المولى فى مقام بيان ما يحتاجه اليوم من اللحم ، والخبز ، والارز ، واللبن ، وغيرها من اللوازم ، فامر عبده بشرائها ، ولم يذكر الدهن - مثلا - فبما انه كان فى مقام البيان ، ولم يذكر ذلك فيستكشف منه عدم ارادته له وإلا لبينه .

ومن هنا لا نحتاج فى هذا النحو من الإطلاق الى وجود لفظ مطلق فى القضية بل هو مناقض له كما عرفت آنفاً ، والإطلاق فى الصحيحة من هذا القبيل ، فانه

سلام الله عليه كان في مقام بيان الاجزاء ، والشرائط ، فكلما لم يبينه يستكشف عدم دخله في المأمور به .

فالنتيجة ان أحد الإطلاقين اجنبي عن الإطلاق الآخر رأساً ، وجواز التمسك باحدهما لا يستلزم جواز التمسك بالآخر ، كما انه لا فرق في جواز التمسك بالاطلاق الأحوالي بين القول بالوضع للصحيح ، والقول بالوضع للاعم . وأما الإطلاق اللفظي فلا يجوز التمسك به على القول بالصحيح دون الأعم . فما أورده القائل من الإشكال لا يرجع الى معنى محصل .

(الثاني) : ان الاعمي كالصحيحي في عدم امكان التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار جزء أو قيد وذلك لان أدلة العبادات جميعاً من الكتاب ، والسنة مجملة ولم ترد شيء منها في مقام البيان فاذا كان المتكلم فيها في مقام الإهمال ، أو الإجمال فلا يجوز التمسك باطلاقها غاية الأمر ان عدم جواز التمسك على هذا القول من جهة واحدة وهي عدم ورود مطلقات العبادات في مقام البيان ، بل انها جميعاً في مقام التشريع والجعل بلا نظر لها الى خصوصيتها من الكمية ، والكيفية . وعلى القول بالصحيح من ناحيتين : وهما عدم ورود المطلقات في مقام البيان وعدم تعلق الحكم بالجامع والمقسم ، فالنتيجة عدم صحة التمسك بالإطلاق على كلا القولين .

والجواب عنه : مضافاً الى انه رجم بالغيب ان الأمر ليس كما ذكره القائل ، فان من الآيات الكريمة ما ورد في الكتاب ، وهو في مقام البيان كقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فالمفهوم من كلمة الصيام عرفاً كف النفس عن الأكل ، والشرب ، وهو معناه اللغوي ، فالصيام بهذا المعنى كان ثابتاً في سائر الشرائع والأديان بقرينة قوله تعالى : (كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) حيث لم يعتبر فيه سوى الكف عن الأكل والشرب عند تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود .

نعم ان ذلك يختلف كيفية باختلاف الشرائع ، ولكن كل ذلك الإختلاف

يرجع الى الخارج عن ماهية الصيام بل قد يعتبر فيه كما فى شرع الاسلام الكف عن عدة امور اخر ايضاً كالجماع والارتماس فى الماء والكذب على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ وعلى الأئمة الأطهار (ع) وان لم يكن الكف عنها معتبراً فى بقية الشرائع والاديان . وعلى ذلك فلو شككنا فى اعتبار شيء فى هذه الماهية قيداً ، وعدم اعتباره كذلك فلا مانع من أن نرجع الى اطلاق قوله تعالى كتب عليكم الصيام . اه وبه يثبت عدم اعتباره فحال الآية المباركة حال قوله تعالى : (أحل الله البيع) و (تجارة عن تراض) وما شاكلهما ، فكما انه لا مانع من التمسك باطلاقها فى باب المعاملات عند الشك فى اعتبار شيء فيها ، فكذلك لا مانع من التمسك باطلاق هذه الآية المباركة فى باب الصوم عند الشك فى دخل شيء فى صحته شرعاً . هذا مضافاً الى ما فى السنة من الروايات المطلقة الواردة فى مقام البيان منها قوله ﷺ فى التشهد (يتشهد) فان مقتضى اطلاقه عدم اعتبار أمر زائد على نفس الشهادتين فلو شك فى اعتبار التوالى بينهما فيدفع بالإطلاق وكذا غيره من نصوص الباب فلاحظ .

هذا كله على تقدير تسليم أن يكون الضابط فى كون المسألة اصولية ترتب ثمرة فعلية عليها إلا ان الأمر ليس كذلك ، فان الضابط للمسألة الأصولية امكان وقوعها فى طريق الإستنباط لا فعليته .

وملخص ما ذكرناه فى الجواب عن هذا الإيراد امران :

(الاول) : ان المطلق الوارد فى مقام البيان من الكتاب والسنة موجود ، وليس الامر كما ذكره القائل .

(الثانى) : لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان المتكلم لم يكن فى مقام البيان فى شيء من مطلقات العبادات إلا ان امكان ترتب هذه الثمرة يكفينا لكون المسألة اصولية ، لما عرفت من أن الميزان فيها امكان وقوعها فى طريق استنباط حكم فرعى كلى لا فعلية ذلك كما تقدم .

نعم الذى يرد هنا ما ذكرناه سابقاً من أن هذه الثمرة ليست ثمرة لهذه المسألة ولا تترتب عليها بلا واسطة ، بل هى من ثمرات كبرى مسألة المطلق والمقيد ، وهى من صغريات تلك الكبرى ومن مبادئها من جهة ان البحث فيها فى الحقيقة عن ثبوت الإطلاق وعدم ثبوته ، والبحث عن جواز التمسك به وعدم جوازه بحث عن المسألة الاصولية . دونه ·

(الثالث) : ان الإطلاق والتقييد فى العبادات إنما يلاحظ بالإضافة الى المأمور به ومتعلق الامر . لا بالقياس الى المسمى بما هو ، ضرورة ان الإطلاق أو التقييد فى كلام الشارع أو غيره إنما يكون بالقياس الى مراده ، وانه مطلق أو مقيد لا الى ما هو اجنبي عنه ، وعلى ذلك فلا فرق بين القولين ، فكما ان الصحيحى لا يمكنه التمسك بالإطلاق ، فكذلك الاعمى .

أما الصحيحى فلما عرفت من عدم احرازه الصدق على الفاقد لما شك فى اعتباره جزء أو شرطاً لاحتمال دخله فى المسمى .

وأما الاعمى فلاجل أنه يعلم بثبوت تقييد المسمى بالصحة ، وانها مأخوذة فى المأمور به ومتعلق الامر ، فان المأمور به حصة خاصة من المسمى وهى الحصة الصحيحة ، ضرورة ان الشارع لا يأمر بالحصة الفاسدة ، ولا بما هو الجامع بينه وبين الصحيح ، وعلى ذلك فلا يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك فى جزئية شئ ، أو شرطيته للشك حينئذ فى صدق المأمور به على الفاقد للشئ المشكوك فيه .

وعلى الجملة فلا فرق بين أن تكون الصحة مأخوذة فى المسمى ، وأن تكون مأخوذة فى المأمور به فعلى كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالاطلاق غاية الأمر ان الشك فى الصدق على الصحيحى من جهة أخذ الصحة فى المسمى ، وعلى الأعمى من جهة العلم بتقييد المأمور به بالصحة لا محالة .

فالنتيجة : هى عدم جواز الأخذ بالإطلاق على كلا القولين إذاً لا ثمرة فى البين .

والجواب عنه يظهر مما بيناه سابقاً : فان الصحة الفعلية التى هى منترعة عن انطباق المأمور به على المأتى به خارجاً فى موارد الامتثال والأجزاء غير مأخوذة فى المأمور به قطعاً ، بل لا يعقل ذلك كما سبق ، وانما النزاع فى أخذ الصحة بمعنى التمامية اعنى به تمامية الشيء من حيث الأجزاء ، والقيود فى المسمى فالقائل بالصحيح يدعى وضع لفظ الـ « صلاة » مثلا للصلاة التامة من حيث الأجزاء ، والشرائط . والقائل بالاعم يدعى وضع اللفظ للاعم ، وعلى ذلك فلو شككنا فى اعتبار شيء جزء ، او قيداً فى المأمور به كالسورة - مثلا - فعلى القول بالوضع للصحيح كان صدق اللفظ بما له من المعنى على الفاقد لها غير معلوم ، لاحتمال دخلها فيه ، وامكان أن يكون المجموع هو المسمى بلفظ الـ « صلاة » ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق . وعلى القول بالوضع للاعم كان صدق اللفظ على الفاقد معلوماً ، وانما لشك فى اعتبار امر زائد عليه ، وفى مثله لا مانع من التمسك بالاطلاق لنفى اعتبار الشيء المشكوك فيه ، وبه تثبت ان المأمور به هو طبيعى الـ « صلاة » الجامع بين الفاقدة والواجدة للسورة ، ومن انطباق ذلك الطبيعى على المأتى به بلا سورة ننتزع الصحة فالصحة بمعنى التمامية تثبت بنفس التمسك بالإطلاق بضميمة ما علم من الأجزاء والشرائط تفصيلا ، والصحة المنتزعة غير مأخوذة فى المأمور به فضلا عن المسمى .

وعلى الجملة فالمأمور به على كلا القولين وان كان هو الـ « صلاة » الواجدة لجميع الأجزاء ، والشرائط فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلا ، الا ان الاختلاف بينهما فى نقطة اخرى ، وهى ان صدق اللفظ على الفاقد لما يشك فى اعتباره معلوم على القول الاعمى ، وانما الشك فى اعتبار امر زائد عليه . وأما على الصحيحى فالصدق غير معلوم . وعلى أساس تلك النقطة يجوز التمسك بالاطلاق على القول بالأعم دون القول بالصحيح .

فقد أصبحت النتيجة انهذه الشبهة مبتنية على أخذ الصحة الفعلية فى المأمور به ولكن قد تقدم فساده .

ومن هنا قال شيخنا الاستاذ ـ قده ـ ان هذه الشبهة ليست بذات أهمية كما اهتم بها شيخنا العلامة الأنصاري ـ قده ـ واطال الكلام فيها واعتنى بالجواب عنها فوق ما تستحق ، والصحيح ما أفاده ـ قده ـ .

وربما قيل بان ثمرة النزاع تظهر في النذر وذلك كما لو نذر أن يعطى ديناراً للمصلى ركعتين فبناء على القول بالأعم يجزى الاعطاء للمصلى ركعتين ، ولو كانت صلاته فاسدة ، وعلى القول بالصحيح لا يجزى ذلك بل يجب عليه الاعطاء للمصلى صلاة صحيحة ، ولا تبرأ ذمته إلا بذلك .

لا يخفى أن أمثال هذه الثمرة غير قابلة للذكر والعنوان فى المباحث الاصولية لانها ليست ثمرة للمسألة الاصولية فان ثمرتها استنباط الحكم الكلى الفرعى ، وأما تطبيقه على موارده ومصاديقه فليس ثمرة للبحث الأصولى ، بل لا يصلح هذه الثمرة ثمرة لاية مسألة علمية ولو كانت المسألة من المبادىء .

هذا مضافا الى أن وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر فى الكيفية ، والكمية ، واجنبى عن الوضع للصحيح ، أو الأعم ، فلو قصد الناذر من كلمة المصلى من اتى بالصلاة الصحيحة لم تبرأ ذمته بالاعطاء لمن « يصلى » فاسدة ، ولو قلنا بوضع الألفاظ للاعم ، ولو قصد منها الآتى بالصلاة ولو كانت فاسدة برأت ذمته بذلك ، وان قلنا بوضع الألفاظ للصحيح .

على ان الصحة المتنازع دخلها فى المسمى غير الصحة المعتبرة فى مرحلة الامتثال فيمكن أن يكون المأتى به صحيحاً من جهة وجدانه تمام الأجزاء ، والشرائط ، وفاسداً من الجهات الأخر ، وعليه تحصل براءة الذمة بالاعطاء لمن « يصلى » فاسدة ايضاً .

ثم انا قد ذكرنا فى الدورة السابقة ثمرة لهذه المسألة غير ما ذكره القوم ، وهى ان الحكم الوارد على عنوان الـ « صلاة » ومفهومها يختلف باختلاف القولين ـ مثلا ـ قد ورد النهى عن « صلاة » الرجل وبحذائه امرأة « تصلى » فعلى القول

بالصحيح لو علمنا بفساد « صلاة » المرأة لا تكون « صلاة » الرجل منهياً عنها لعدم صدق الـ « صلاة » على ما أتت المرأة به فلا يصدق حينئذ انه « صلى » وبحذائه امرأة « تصلى » واما على القول بالاعم كانت منهياً عنها . هذا .

ولـكن قد تبين مما تقدم ان هذه الثمرة ايضاً ليست بثمرة لبحث اصولى ، بل لا تترتب على النزاع بين القولين ، فانك عرفت ان القول بالصحيح لا يلازم الصحة فى مقام الامتثال ، فان الصحة هناك غير الصحة المأخوذة فى المسمى على هذا القول ، كما مر .

فقد استبان من مجموع ما ذكرناه تحت عنوان الثمرة لحد الآن امور :

(الأول) : ان البحث عن هـــذه المسألة ليس بحثاً اصولياً ، بل بحث عن المبادى ، وذكرها فى هذا العلم لاجل ان لها فائدة جلية ، ومناسبة شديدة مع بعض المسائل الأصولية .

(الثانى) : أن ما ذكروه من الثمرات لها عمدتها الثمرة الأولى ، والثانية ليس بثمرة للبحث عن هذه المسألة كما عرفت .

(الثالث) : ان جواز الرجوع الى البراءة ، أو عدم جوازه غير مبنى على القول بالوضع للصحيح ، او الأعم ، بل مبنى على انحلال العلم الإجمالى ، وعدمه فى مسألة الأقل والاكثر الارتباطيين .

(الرابع) : ان القول بالوضع للاعم يحقق موضوع جواز التمسك بالاطلاق أو العموم ، كما ان القول بالوضع للصحيح يحقق موضوع عدم جوازه . هذا تمام الـكلام فى المقام الأول .

المقام الثانى فى المعاملات

ويقع البحث عنه فى مقامين :

(الأول) : فيما ذهب اليه المشهور من جواز التمسك باطلاقات المعاملات من العقود ، والايقاعات على كلا القولين ، ولا يختص الجواز باختيار الوضع للاعم ومن هنا تنتفى الثمرة المتقدمة فى العبادات هنا .

(الثانى) : فيما ذكره جماعة منهم المحقق صاحب الكفاية - قده - من ان النزاع فى المعاملات انما يجرى فيما اذا كانت الألفاظ اسام للاسباب ، دون المسببات ، فان المسببات امور بسيطة غير قابلة لأن تتصف بالصحة ، والفساد ، بل هى تتصف بالوجود عند وجود اسبابها ، وبالعدم عند عدمها .

ولتحقيق الكلام فى المقامين نقول :

أما المقام الأول فالأمر كما ذهب اليه المشهور من جواز التمسك بالاطلاقات حتى على القول بالصحيح ، والوجه فى ذلك هو أن المعاملات امور عرفية عقلائية وليست من الماهيات المخترعة عند الشارع المقدس ، وانما هى ماهيات قد اخترعها العقلاء قبل هذه الشريعة لتمشية نظام الحياة ، ثم لما جاء نبينا الأعظم (ص) لم يخالفهم فى هـــذه الطريقة المستقرة عندهم ، ولم يجعل (ص) طرقاً خاصة لابد للناس ان يمشى على طبق تلك الطرق ، بل ولم يتصرف فيها تصرفاً اساسياً ، بل امضاها على ما كانت عندهم ، وتكلم بلسانهم فهو (ص) كاحدهم من هذه الجهة .

نعم قد تصرف (ص) فيها فى بعض الموارد فنهى عن بعض المعاملات كالمعاملة الربوية ، وما شاكلها ، وزاد فى بعضها قيداً ، أو جزء لم يكن معتبراً عند العقلاء كاعتبار البلوغ فى المتعاقدين ، واعتبار الصيغة فى بعض الموارد .

وعلى ذلك الأصل نحمل ما ورد فى الشرع من الآيات والروايات كقوله تعالى

(اوفوا بالعقود) (وأحل الله البيع) (وتجارة عن تراض) وكقوله (ص) (النكاح سنتى) (والصلح جايز) ونحو ذلك على المفاهيم التى قد استقرت عندهم ، وجرى ديدنهم عليها ، فانه (ص) لم يتصرف فيها لا لفظاً ولا معنى ، وتكلم بما تكلموا به من الألفاظ ، واللغات ، اذاً تكون تلك الأدلة مسوقة لامضاء المعاملات العرفيه العقلائية ، وحيث ان المعاملات عندهم قسمان فعلى ، وقولى إلا فى بعض الموارد فتلك الأدلة تدل على امضاء كلا القسمين إلا فى بعض الموارد الخاصة التى اعتبر الشارع فيها اللفظ ، أو اللفظ الخاص ، كما فى الطلاق ، والنكاح ، وما يشبههما وعليه فان دل دليل من قبل الشارع على اعتبار شىء جزء ، او قيداً فنأخذ به ، وان شككنا فيه فنتمسك باطلاقات تلك الأدلة ، ونثبت بها عدم اعتباره .

ومن هنا يظهر فساد ما ربما يورد على الشهيد ـ قده ـ حيث قال : « ان الماهيات الجعلية كال « صلاة » وال « صوم » وسائر العقود حقيقة فى الصحيح ، ومجاز فى الفاسد إلا الحج ، لوجوب المضى فيه » مع انه ـ قده ـ كغيره يتمسك باطلاقات المعاملات ، والحال ان الصحيحى لا يمكنه التمسك بها لاجمال الخطاب . ووجه الفساد هو ما عرفت من انه لا مانع من التمسك باطلاقات المعاملات على القول بالصحيح ، كما عرفت .

وعلى الجملة فالمعاملات المأخوذة فى موضوع أدلة الامضاء كالبيع ، ونحوه معاملات عرفية عقلائية ولم يتصرف الشارع فيها أى تصرف لا من حيث اللفظ ، ولا من حيث المعنى ، بل امضاها بما لها من المفاهيم التى قد استقر عليها الفهم العرفى وتكلم بالألفاظ التى كانت متداولة بينهم فى محاوراتهم قبل الشريعة الاسلامية ، فحينئذ ان شك فى اعتبار أمر زائد على ما يفهمه العرف والعقلاء فنتمسك باطلاق الأدلة وننفى بذلك اعتباره ، كما انه لم يكن معتبراً عند العرف ، إذ لو كان معتبراً للزم على الشارع المقدس بيانه وحيث انه (ص) كان فى مقام البيان ولم يبين فعلم عدم اعتباره .

ومن هنا تفترق المعاملات عن العبادات ، فان العبادات حيث انها ماهيات مخترعة عند الشارع بجميع اجزائها ، وشرائطها فلو كانت موضوعة للصحيحة فلا يمكننا التمسك باطلاقاتها عند الشك فى جزئية شىء ، أو شرطيته ، لاحتمال دخله فى المسمى كما سبق . وهذا بخلاف المعاملات فانها ماهيات مخترعة عند العرف فلو شككنا فى اعتبار شىء فيها شرعاً فيكون الشك فى أمر زائد على ما كان معتبراً عندهم ، وفى مثله لا مانع من التمسك بالإطلاق ولو على القول بكونها موضوعة للصحيحة .

نعم لو شككنا فى اعتبار شىء فيها عرفاً كاعتبار المالية - مثلا - أو نحوها فلا يمكننا التمسك بالإطلاق لعدم احراز صدق البيع على فاقد المالية ، أو نحوها . هذا بناء على القول بالصحيح . واما بناء على الأعم فلا مانع من التمسك بالإطلاق حتى اذا كان الشك فى اعتبار شىء فيها عرفاً إلا فيما اذا كان الشك فى دخله فى المسمى .

وصفوة القول ان حال المعاملات عند العرف حال العبادات عند الشارع المقدس ، فكما أن ثمرة جواز الأخذ بالإطلاق ، وعدم جوازه تظهر بين القولين فى العبادات ، فكذلك تظهر بينهما فى المعاملات ، وإنما تنتفى الثمرة بين القولين فيها أى (المعاملات) لو شككنا فى اعتبار جزء ، أو قيد فيها شرعاً ، لا عرفاً فانه يجوز حينئذ التمسك بالاطلاق مطلقاً حتى على القول بالوضع للصحيح ، كما مر .

وربما يورد بان حديث التمسك بالاطلاق فى المعاملات انما يتم فيما لو كانت المعاملات أسامى للاسباب ، دون المسببات ، فانه حينئذ مجال للتمسك باطلاق قوله تعالى (أحل الله البيع) (وتجارة عن تراض) ونحوهما لاثبات امضاء كل سبب عرفى إلا ما نهى عنه الشارع . وأما لو كانت المعاملات اسامى للمسببات فالامضاء الشرعى المتوجه اليها لا يدل على امضاء اسبابها ، لعدم الملازمة بين امضاء المسبب وهو المبادلة فى البيع وما شاكلها ، وامضاء السبب وهو المعاطات أو الصيغة الفارسية - مثلا - ومن الواضح ان أدلة الامضاء جميعاً من الآيات ، والروايات متجهة الى

امضاء المسببات ، ولا تنظر الى امضاء الأسباب أصلا ، ضرورة ان الحلية فى قوله تعالى أحل الله البيع ثابتة لنفس المبادلة والملكية فى مقابل تحريمها ، ولا معنى لحلية نفس الصيغة أو حرمتها ، ووجوب الوفاء فى قوله تعالى : (اوفوا بالعقود) ثابت للملكية والمبادلة . فان الوفاء على ما ذكرناه بمعنى الانهاء والاتمام ، ومن المعلوم انه لا يتعلق بنفس العقد فانه آنى الحصول فلا بقاء له ، بل لابد وان يتعلق بما له قابلية البقاء والدوام وهو ليس فى المقام إلا نفس المسبب ، والنكاح فى قوله ﷺ (النكاح سنتى) نفس علاقة الزواج بين المرأ والمرأة ، لا نفس الصيغة وكذا الصلح فى قوله (ص) : (الصلح جايز) ونحو ذلك ، وعليه فلو شككنا فى حصول مسبب من سبب خاص كالمعاطات ـ مثلا ـ فمقتضى الأصل عدم حصوله ، والاقتصار على الأخذ بالقدر المتيقن إلا فيما اذا كان له سبب واحد ، فان امضاء مسببه يستلزم امضائه لا محالة ، وإلا لكان امضائه بدونه لغواً محضاً ، وكذا فيما اذا لم يكن فى البين قدر متيقن ، فان نسبة المسبب حينئذ الى الجميع على حد سواء فلا يمكن الحكم بامضاء بعض دون بعض ، وفى غير هاتين الصورتين لابد من الاقتصار على القدر المتيقن ، وفى الزائد عليه نرجع الى اصالة العدم .

وقد أجاب عنه شيخنا الاستاذ ـ قده ـ بان نسبة صيغ العقود الى المعاملات ليست نسبة الأسباب الى مسبباتها ، ليكونا موجودين خارجيين يترتب أحدهما على الآخر ترتباً قهرياً ، ويكون تعلق الارادة بالمسبب بتبع تعلقها بالسبب من جهة ان اختيارية المسبب باختيارية السبب ، كما هو الحال فى جميع الأفعال التوليدية ، بل نسبتها اليها نسبة الآلة الى ذيها ، والارادة تكون متعلقة بنفس المعاملة ابتداء ، كما هو الحال فى سائر الانشاءات ، فان قولنا « بعت » أو « صل » ليس بنفسه موجداً للملكية ، أو الطلب فى الخارج ، نظير الالقاء الموجد للاحراق ، بل الموجد فى الواقع هو الارادة المتعلقة بايجاده انشاء ، فتحصل انه اذا لم تكن الصيغ من قبيل الاسباب ، والمعاملات من قبيل المسببات فلم يكن هناك موجودان خارجيان

مترتبان كى لا يكون امضاء أحدهما امضاء للآخر ، بل الموجود واحد غاية ما فى الباب انه باختلاف الآلة ينقسم الى أقسام عديدة . فالبيع المنشأ بالمعاطات قسم ، وبغيرها قسم آخر ، وباللفظ العربى قسم ، وبغير العربى قسم آخر .. وهكذا ، فاذا كان دليل امضاء البيع - مثلا - فى مقام البيان ولم يقيده بنوع دون نوع فيستكشف منه عمومه لجميع الأقسام والأنواع ، كما فى بقية المطلقات حرفاً بحرف هذا ما أجاب به - قده - عن الاشكال .

ولكن لا يمكن المساعدة على ما أفاده - قده - وذلك لعدم الفرق فى محل الكلام بين ان يعبر عن صيغ العقود بالاسباب ، أو يعبر عنها بالآلات ، فان أدلة الامضاء اذا لم تكن ناظرة الى امضاء تلك الصيغ فلا يفرق بين كونها اسباباً ، أو آلة ، ولا اثر للاختلاف فى مجرد التعبير .

ومن الغريب انه - قده - قد استدل على شمول ادلة الامضاء لصيغ العقود بان الآلة وذيها ليسا كالسبب والمسبب يمتاز احدهما من الآخر فى الوجود ، بل هما موجودان بوجود واحد فامضاء ذى الآلة يلازم امضاء الآلة لا محالة . وجه الغرابة انه لا ريب فى تعدد وجود الصيغ ووجود ما يعبر عنه بالمسببات فى باب المعاملات فان المسببات هى الامور الاعتبارية النفسانية التى لا وجود لها إلا فى عالم الاعتبار ، والأسباب عبارة عن الأفعال والألفاظ ، وهما من الموجودات الحقيقية الخارجية سواء عبر عنها بالاسباب ، أو بالآلات ، فكما ان امضاء المسبب لا يلازم امضاء السبب ، فكذلك امضاء ذى الآلة لا يلازم امضاء الآلة ، لعدم تفاوت بينهما إلا فى التعبير . وعليه فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن على كل تقدير ، فلو شك فى حصول مسبب كالملكية ، او نحوها من سبب خاص كالمعاطات - مثلا - او بغير العربى ، أو نحو ذلك فمقتضى الأصل عدم حصوله إلا اذا كان له سبب واحد فان امضاء المسبب حينئذ يلازم امضاء سببه لا محالة ، وإلا لكان امضائه لغواً .

والصحيح فى الجواب عنه هو انا لو سلمنا ان نسبة صيغ العقود الى المعاملات

نسبة الأسباب الى مسبباتها ، أو نسبة الآلة الى ذيها واغمضنا النظر عما سلكناه في باب المعاملات من انها اسام المركب من المبرز والمبرز خارجاً فلا سبب ولا مسبب ولا آلة ولا ذيها كما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى ، فمع ذلك لا يتم الاشكال المزبور ، فانه انما يتم فيما اذا كان هناك مسبب وأحد وله أسباب عديدة ، فحينئذ يقال أن امضائه لا يلازم امضائها جميعاً ، فلابد من الاقتصار على القدر المتيقن لو كان ، وفي الزائد نرجع الى اصالة عدم حصوله .

نعم لو فرضنا انه لم يكن بينها قدر متيقن ، بل كانت نسبة الجميع اليه على حد سواء امكننا أن نقول بان امضاء المسبب امضاء لجميع اسبابه ، فان الحكم بامضاء بعض دون بعض ترجيح من دون مرجح ، والحكم بعدم الإمضاء رأساً مع امضاء المسبب على الفرض غير معقول ، ولكنه فرض نادر جداً ، بل لم يتحقق في الخارج ، وأما اذا كانت المسببات كالأسباب متعددة كما هو كذلك فلا يتم الإشكال بيان ذلك : ان المراد بالمسبب اما أن يكون هو الاعتبار النفساني كما هو مسلكنا . أو يكون هو الوجود الانشائي المتحصل من الصيغة أو غيرها كما هو مسلكهم في باب الانشاء ، حيث انهم فسروا الانشاء بايجاد المعنى باللفظ . ومن هنا قالوا ان صيغ العقود أسباب للمعاملات من جهة انها لا توجد إلا بها فالبيع لا يوجد إلا بعد قوله بعت وكذا غيره ، أو ان المراد بالمسبب هو الإمضاء العقلائي فانه مسبب وفعل البائع ـ مثلا ـ سبب ، فاذا صدر من البائع بيع يترتب عليه امضاء العقلاء ترتب المسبب على السبب واما الإمضاء الشرعي فلا يعقل أن يكون مسبباً ، بداهة ان المسبب هو ما يتعلق به الإمضاء من قبل الشارع المقدس فلا يعقل أن يكون هو نفسه ، وإلا لزم تعلق الإمضاء بنفسه في مثل قوله تعالى : (أحل الله البيع) و (اوفوا بالعقود) وقوله صلى الله عليه وآله (النكاح سنتي) ونحو ذلك ، فان المعنى حينئذ هو أن الله أحل البيع الذي أحله ، وأوجب الوفاء بالعقد الذي أوجب الوفاء به ، وان النبي صلى الله عليه وآله سن النكاح الذي سنه ... وهكذا . وان كان ربما يظهر من كلام المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ

فى مبحث النهى عن المعاملات حيث قال : بعد ما حكى عن ابى حنيفة والشيبانى دلالة النهى على الصحة ، والتحقيق انه فى المعاملات كذلك اذا كان عن المسبب أو التسبيب لاعتبار القدرة فى متعلق النهى كالأمر ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما اذا كانت المعاملة مؤثرة صحيحة ، وكيف كان فاحتمال أن يكون المسبب هو الإمضاء الشرعى فاسد قطعاً . وعلى جميع التقادير المذكورة لا يتم اشكال عدم التلازم بين امضاء المسبب وامضاء سببه .

أما بناء على أن يكون المسبب عبارة عن الإعتبار القائم بالنفس فلا محالة يتعدد المسبب بتعدد مبرزه خارجاً - مثلا - لو اعتبر زيد ملكية داره لشخص فابرزها باللغة العربية ، واعتبر ملكية بستانه لآخر فابرزها باللغة الفارسية ، واعتبر ملكية فرسه لثالث فابرزها بالمعاطات ، واعتبر ملكية كتابه لرابع فابرزها بالكتابة ، أو الإشارة ، فهنا اعتبارات متعددة خارجاً ، وكل واحد منها يباين الآخر لا محالة ، وان كان الجميع صادراً من شخص واحد فضلا عما اذا صدر عن اشخاص متعددة ، كما اذا باع زيد فرسه بالصيغة العربية ، وباع عمرو داره بالصيغة الفارسية ، وباع ثالث كتابه بالمعاطات ... وهكذا . حيث لا شبهة فى أن الإعتبار القائم بزيد المبرز فى الخارج بالصيغة العربية يباين كلا من الآخرين ، وكذا كل واحد منها بالإضافة الى الآخرين .

وعلى ذلك فاذا فرضنا ان الشارع أمضى الإعتبار المبرز فى الخارج باللغة الفارسية أو بالمعاطات فلا محالة أمضى المعاطات أو الصيغة الفارسية التى يعبر عنها بالسبب ، وإلا لكان امضائه بدون امضائها لغواً محضاً ، بداهة انه لا معنى لان يمضى الشارع الملكية المبرزة بالمعاطات ولا يمضى نفس المعاطات ، ويمضى الملكية المظهرة بالعقد الفارسى ولا يمضى نفس هذا العقد ... وهكذا ، فان معنى عدم امضاء الشارع هذا السبب عدم حصول الملكية به خارجاً ، وهذا مناقض لحصولها به وامضاء الشارع اياها .

وأما بناء على أن يكون المسبب عبارة عن الوجود الإنشائى الحاصل بالتلفظ بصيغ العقود كصيغة بعت ونحوها فهو أوضح من الأول ، بداهة انه متى ما حصل التلفظ بصيغة بعت أو نحوها يتحقق المسبب خارجاً . فلو قال زيد ـ مثلا ـ بعت دارى ، ثم قال بعت بستاني ، ثم قال بعت فرسى ... وهكذا يتحقق بكل واحد من هذه الصيغ والأسباب وجود انشائى الذى يعبر عنه بالمسبب على مسلك القوم ، فكما ان لكل صيغة وجوداً ، فكذلك لكل منشأ وجوداً انشائياً بوجود سببه ، فلا يعقل انفكاك المنشأ عن الإنشاء والسبب ، ولا سيما فيما اذا كانت الأسباب مختلفة الحقائق كالعربية والعجمية وغيرهما .

وعلى الجملة فالتلفظ بالصيغة يوجب تحصل وجود انشائى للبيع على مسلكهم فلا يتصور انفكاكه عنه . وعليه فامضاء الوجود الإنشائى والتنزيلى امضاء لسببه ، فلا يعقل تعلق الامضاء باحدهما دون الآخر كما تقدم .

واما لو كان المراد من المسبب امضاء العقلاء فالأمر فيه أوضح من الأولين ، ضرورة ان العقلاء يمضون كل بيع صادر من البائع اذا كان واجداً للشرائط بان يكون صادراً من أهله ووقع فى محله ـ مثلا ـ لبيع زيد كتابه امضاء عقلائى ، ولبيع زيد داره امضاء عقلائى آخر ، ولبيع زيد فرسه امضاء عقلائى ثالث ... وهكذا ، وليس امضائهم متعلقاً بطبيعى البيع ، فانه لا أثر له ، والآثار انما تترتب على آحاد البيع الصادرة عن آحاد الناس ، ومن الواضح أن العقلاء انما يمضون تلك الآحاد المترتبة عليها الاثار ، وليس امضاء أحدها عين امضاء الآخر بل لكل واحد منها إمضاء على حياله واستقلاله ، كما هو مقتضى كون البيع سبباً لامضاء عقلائى ، وكيف كان فلا ريب فى أن لكل بيع من البيوع الموجودة فى الخارج امضاء عقلائياً يباين امضاء عقلائياً آخر .. وهكذا ، سواء كانت البيوع صادرة من شخص واحد ، أو من أشخاص متعددة .

وعليه فاذا كان لدليل الإمضاء اطلاق قد دل باطلاقه على نفوذ كل امضاء

عقلائى فلا محالة دل بالإلتزام على امضاء كل سبب يتسبب اليه ، وإلا فلا يعقل امضائه بدون امضائه ، فانه نقض للغرض كما لا يخفى .

فالنتيجة من جميع ذلك ان الإيراد المزبور إنما يتم فيما لو كان هناك مسبب واحد وله أسباب عديدة ، ولكن قد عرفت انه لا أصل له على جميع المسالك فى تفسير المسبب ، ولا يعقل أن يكون لمسبب واحد أسباب متعددة على الجميع بل لكل سبب مسبب ، فامضائه بعينه امضاء لسببه .

هذا كله بناء على مسلك القوم فى باب المعاملات .

التحقيق أن كون صيغ العقود اسباباً ، أو آلة كل ذلك لا يرجع الى معنى صحيح ، وذلك لما حققناه سابقاً من أن ما هو المشهور من أن الإنشاء ايجاد المعنى باللفظ فاسد ، فانهم ان أرادوا به الإيجاد التكوينى الخارجى فهو غير معقول ، بداهة ان اللفظ لا يكون واقعاً فى سلسلة علل وجوده وأسبابه . وان أرادوا به الإيجاد الإعتبارى فيرده انه يوجد بنفس اعتبار المعتبر سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن ؟ فاللفظ لا يكون سبباً لإيجاده ولا آلة له ، فلا يكون محتاجاً اليه أصلا ، كيف فان الأمر الإعتبارى لا واقع له ما عدا اعتبار المعتبر فى افق النفس وأما الخارج عنه من اللفظ ، والكتابة ، والإشارة ، والفعل فاجنبى عنه بالكلية

نعم ابراز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج يحتاج الى مبرز ، وذلك المبرز قد يكون لفظاً كما هو الغالب ، وقد يكون اشارة ، وقد يكون كتابة ، وقد يكون فعلا .

ومن هنا ذكرنا فى بحث المعاملات انها اسام للمركب من الأمر الإعتبارى النفسانى وابرازه باللفظ أو نحوه فى الخارج ، فان الآثار المترقبة منها لا تترتب إلا على المركب من الأمرين ، فالبيع والإيجار والصلح والنكاح وما شاكلها لا يصدق على مجرد الإعتبار النفسانى بدون ابرازه فى الخارج بمبرز ما ، فلو اعتبر أحد ملكية داره « لزيد » ـ مثلا ـ أو ملكية فرسه « لعمرو » بدون أن يبرزها فى

الخارج باللفظ أو ما شاكله فلا يصدق انه باع داره من « زيد » أو فرسه من « عمرو » كما انه لا يصدق هذه العناوين على مجرد اطلاق اللفظ أو نحوه ، من دون اعتبار نفسانى كما لو كان فى مقام تعداد صيغ العقود أو الإيقاعات ، أو كان التكلم بها بداع آخر غير ابراز ما فى افق النفس من الامر الاعتبارى ، فلو قال أحد بعت أو زوجت أو نحو ذلك من دون اعتبار نفسانى ، فلا يصدق عليه عنوان البيع أو عنوان التزويج والنكاح ... وهكذا .

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح انه لا سبب ولا مسبب فى باب المعاملات ، ولا آلة ولا ذى الآلة ، ليشكل ان امضاء أحدهما لا يلازم امضاء الآخر ، بل المعاملات بعناوينها الخاصة من البيع والهبة وما شاكلها اسام للمركب من الأمرين ، فلا يصدق على كل واحد منهما بالخصوص كما عرفت ، والمفروض انها بهذه العناوين مأخوذة فى أدلة الامضاء كقوله تعالى (أحل الله البيع) وقوله صلى الله عليه وآله (النكاح سنتى) (الصلح جايز) الى غير ذلك ، فالأدلة ناظرة الى امضائها بتلك العناوين ، وعليه فمتى صدق هـــذه العناوين عرفاً وشك فى اعتبار امر زائد عليه شرعاً جزء أو شرطاً فلا مانع من التمسك باطلاقها ، وبه يثبت عدم اعتباره . كما انه يتضح مما ذكرناه ان ما يسمى بالمسبب عبارة عن الأمر الإعتبارى النفسانى القائم بالمعتبر بالمباشرة من دون احتياج الى سبب ، ولا آلة .

ومن مجموع ما ذكرناه يستبين انه لا فرق فى جواز التمسك باطلاق ادلة الإمضاء بين أن تكون المعاملات أسامى للاعم أو للصحيحة : أما على الأول فواضح . واما على الثانى فلان الصحة عند العقلاء أعم منها عند الشارع ، إذ رب معاملة تكون مورداً لامضاء العقلاء ولا تكون مورداً لامضاء الشارع ، فاذا شك فى ذلك يتمسك بالإطلاق . وأما الصحة الشرعية فلا يعقل أخذها فى المسمى ، وفى موضوع ادلة الامضاء ليكون معنى قوله تعالى (أحل الله البيع) ان الله أحل وامضى البيع الذى احله وامضاه . نعم يمكن أن تكون الصحة عند العقلاء مأخوذة فى الموضوع له . ليكون

البيع - مثلا - اسماً للاعتبار المبرز فى الخارج الممضى عند العقلاء ، لا للاعم منه ومن أن لا يكون ممضى عندهم ، فان الإعتبار اذا كان واجداً للشرائط كما اذا كان صادراً من العاقل - مثلا - فيقع مورداً لامضائهم ، واذا كان فاقداً لها كما اذا كان صادراً عن الصبى غير المميز ، أو المجنون ، أو الفضولى ، أو ما شاكل ذلك فلا يقع مورداً لامضائهم . وعليه فلو شككنا فى اعتبار أمر زائد على ما امضاه العقلاء كاعتبار اللفظ - مثلا - أو العربية ، أو نحو ذلك فلا مانع من التمسك بالإطلاق ، لاثبات عدم اعتباره ، لان الشك حينئذ فى اعتبار أمر زائد على صدق اللفظ .

ومن هنا تفترق المعاملات عن العبادات ، فان العبادات بما انها ماهيات مخترعة من قبل الشارع المقدس فلو كانت موضوعة للصحيحة فلا يمكننا التمسك باطلاق أدلتها ، لان الشك فى اعتبار شئ فيها جزء أو شرطاً يرجع الى الشك فى صدق اللفظ على الفاقد للشئ المشكوك فيه ، لاحتمال مدخليته فى المسمى . وهذا بخلاف المعاملات ، فانها حيث كانت ماهيات مخترعة من قبل العقلاء ، لتنظيم الحياة المادية للبشر ، فلو كانت اسامى للصحيحة لم يكن مانع من التمسك بالإطلاق ، فان الصحيح عند العقلاء اعم مورداً من الصحيح عند الشارع .

وقد تحصل من ذلك ان نقطة الميز بين البابين التى توجب جواز التمسك بالإطلاق فى باب المعاملات ولو كانت موضوعة للصحيحة ، وعدم جوازه فى باب العبادات لو كانت كذلك هى ان الصحة التى هى محل البحث فى المعاملات الصحة عند العقلاء ، وقد عرفت انها اعم عند الشارع ، والصحة التى هى محل البحث فى العبادات الصحة عند الشارع ، فهذه هى النقطة الرئيسية للفرق بين البابين .

نعم تظهر الثمرة بين القولين فى المعاملات ايضاً فيما اذ شك فى اعتبار أمر عرفى فيها عند العقلاء جزء أو شرطاً ، كما اذا شك فى اعتبار المالية فى البيع كما هو مقتضى ظاهر تعريف المصباح ، أو فى اعتبار شىء آخر عندهم ، فعلى القول

بكونها اسامى للصحيحة لا يجوز التمسك بالإطلاق ، لاحتمال دخل المالية فى صدق البيع فلو باع الخنفساء أو مثقالا من التراب أو نحو ذلك مما لا مالية له عند العقلاء فنشك فى صدق البيع على ذلك ، ومعه لا يمكننا التمسك بالإطلاق . وعلى القول بالاعم لا مانع من التمسك بالإطلاق فى هذه الموارد ايضاً .

واما الكلام فى المقام الثانى فيتضح الحال فيه مما حققناه فى المقام الأول وملخصه : هو انا لا نعقل للمسبب فى باب المعاملات معنى ما عدا الإعتبار النفسانى القائم بالمعتبر بالمباشرة ، ومن الظاهر ان المسبب بهذا المعنى يتصف بالصحة ، والفساد ، فان الإعتبار اذا كان من اهله وهو البالغ العاقل فيتصف بالصحة حتى عند العقلاء ، واذا كان من غــير أهله وهو المجنون أو الصبي غير المميز فيتصف بالفساد كذلك . نعم لو كان صادراً من الصبي المميز فيتصف بالصحة عند العقلاء ، وبالفساد عند الشارع .

وعلى الجملة فكما أن الصيغة تتصف بالصحة والفساد ، فيقال الصيغة العربية صحيحة ، وغير العربية فاسدة ، او الصادرة عن البالغ العاقل صحيحة ، ومن غيره فاسدة ، فكذلك الاعتبار ، فيقال ان الإعتبار الصادر من العاقل صحيح ، ومن غيره فاسد ، وعليه فلا أصل لما ذكروه من ان المعاملات لو كانت أسامى للمسببات لم تتصف بالصحة والفساد ، بل تتصف بالوجود والعدم ، فان هذا إنما يتم لو كان المسبب عبارة عن الإمضاء الشرعى ، فانه غير قابل لان يتصف بالصحة والفساد ، بل هو أما موجود أو معدوم ، وكذا لوكان عبارة عن امضاء العقلاء ، فانه لايقبل الاتصاف بهما فاما ان يكون موجوداً أو معدوماً ، الا ان المسبب هنا ليس هو الإمضاء الشرعى أو العقلائى ، ضرورة ان المعاملات من العقود والايقاعات اسام للافعال الصادرة عن آحاد الناس فالبيع ـ مثلا ـ اسم للفعل الصادر عن البائع والهبة اسم للفعل الصادر عن الواهب .. وهكذا . ومن الواضح انها أجنبية عن مرحلة الإمضاء رأساً . نعم انها قد تقع مورداً للامضاء اذا كانت واجدة للشرائط

من حيث الاعتبار ، او مبرزه ، وقد لا تقع مورداً له اذا كانت فاقدة لها كذلك .

فقد تحصل مما ذكرناه : انه لا مانع من جريان النزاع فى المسبب بهذا المعنى من هذه الجهة . نعم هو خارج عن محل النزاع من جهة اخرى ، وهى ان عنوان البيع ، وما شاكله لا يصدق عليه عرفاً بدون ابرازه فى الخارج ولو على القول بالأعم ، فلا محالة يكون البيع أو نحوه موضوعاً للمؤلف من الاعتبار وابرازه اما مطلقاً أو فيما امضاه العقلاء .

وملخص ما ذكرناه فى باب المعاملات لحد الآن امور :

(الأول) : ان المعاملات امور عرفية عقلائية ، وليست من المخترعات الشرعية

(الثانى) : جواز التمسك بالإطلاق فى باب المعاملات مطلقاً ولو كانت اسامى للصحيحة .

(الثالث) : ان الصحة المأخوذة فى مسمى المعاملات على القول بالصحيح هى الصحة عند العقلاء ، لا عند الشارع كما عرفت .

(الرابع) : ان المسببات فى باب المعاملات عبارة عن الاعتبار القائم بالنفس بالمباشرة لا بالتسبيب ، والآلة ، وقد عرفت انه لا معنى للسببية والمسببية فيها اصلا

(الخامس) : ان المعاملات بعناوينها الخاصة اسام للمؤلف من الاعتبار وابرازه خارجاً فلا يصدق على كل واحد منهما بالخصوص . هذا تمام الكلام فى مسألة الصحيح والأعم .

تذييل

ان كل واجب مركب كالـ « صلاة » ونحوها اذا لوحظ بالقياس الى عدة امور فلا يخلو الحال أما أن يكون الواجب اجنبياً عنها بالكلية فلا يكون لها دخل فيه ،

ولا فى الفرد المقترن به لا بنحو الجزئية ولا بنحو الشرطية . وهذه الامور على قسمين :

أحدهما - ما كان راجحاً فى نفسه كالادعية الواردة فى أيام وليالى شهر رمضان فانها وان كانت مقترنة مع الواجب كالصوم ، أو نحوه وذات رجحان فى نفسها إلا انها اجنبية عنه وغير موجبة لمزية فيه .

(الثانى) : ما لم يكن له رجحان فى نفسه ايضاً كنزول المطر - مثلا - مقارناً للصلاة أو نحوها ، أو لا يكون كذلك ، بل لها دخل فى الواجب بنحو من انحاء الدخل ، وهذا على أقسام :

(القسم الأول) : ما هو خارج عن طبيعى الواجب فلا يكون جزئه ولا قيده ولكنه من خصوصيات الفرد ويوجب مزية فيه وذلك كعنوان الجماعة والمسجد والقنوت ونحو ذلك ، فان طبيعى الواجب باق على ما هو عليه من المصلحة فلا تزيد ولا تنقص باختلاف تلك الخصوصيات ، غاية الأمر تطبيقه على الفرد الواجد لها أولى من تطبيقه على الفرد الفاقد . ومن هنا ورد ان الصلاة فريضة والجماعة مستحبة ، هذا لا بمعنى ان الجماعة ليست من أفراد الواجب ، بل بمعنى أن الصلاة جماعة حيث كانت واجدة لهذه الخصوصيات فتطبيق الصلاة عليها مستحب .

(القسم الثانى) : ما يكون له دخل فى الواجب بنحو الشرطية ، والضابط فى الشرط هو أن يكون تقيد الواجب به داخلا فى حقيقته والقيد خارجاً عنها . ومن هنا يظهر أن التقيد لابد أن يكون اختيارياً للمكلف سواء كان القيد أيضاً اختيارياً كالطهارة وما شاكلها أم لم يكن ؟ كالقبلة ونحوها .

(القسم الثالث) : ما يكون له دخل فى الواجب بنحو الجزئية ، والضابط فى الجزء أن يكون الشيء بنفسه متعلقاً للأمر ومقوماً لحقيقة الواجب .

وبعد ذلك نقول : لا إشكال فى دخول الأجزاء فى محل البحث كما أنه لا إشكال فى خروج ما عدا الاجزاء والشرائط عنه وأما الشرائط نفسها فربما قيل

بخروجها عن حريم النزاع . ولكن قد تقدم فساده . والصحيح هو أنها داخلة فيه ايضاً . هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالصحيح والأعم .

الاشتراك

الكلام فيه يقع من جهتين :

(الأولى) : فى امكان الإشتراك أو وجوبه أو امتناعه .

(الثانية) : فى منشأ الإشتراك هل هو الوضع تعينياً أو تعيناً أو شيء آخر؟

أما الكلام فى الجهة الأولى فذهب قوم الى أن الاشتراك فى اللغة واجب بتقريب ان الالفاظ والتراكيب المؤلفة منها متناهية ، والمعانى الموجودة فى الواقع ونفس الأمر غير متناهية فالحاجة الى تفهيم المعانى جميعاً تستدعى لزوم الاشتراك لئلا يبقى معنى بلا لفظ دال عليه .

وقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ بوجوه :

(الأول) : ان وضع الألفاظ بازاء المعانى غير المتناهية غير معقول لانه يستلزم أوضاعاً غير متناهية ، وصدورها من واضع متناه محال .

(الثانى) : انا لو سلمنا امكان ذلك كما اذا كان الواضع هو الله تبارك وتعالى إلا انه من الواضح أن الوضع مقدمة للاستعمال ولابراز الحاجة والاغراض ، وهو من البشر لا منه تعالى وتقدس ، إذاً وضع الألفاظ بازاء المعانى غير المتناهية يصبح لغواً محضاً لانه زائد على مقدار الحاجة الى الإستعمالات المتناهية .

وعلى الجملة فالواضع وان فرض ان الله تعالى وهو قادر على أوضاع غير متناهية إلا ان المستعمل هو البشر فالإستعمال منه لا محالة يقع متناهياً فالوضع زائداً على المقدار المتناهى غير محتاج اليه .

(الثالث) : ان المعانى الجزئية وان لم تتناه إلا ان المعانى الكلية متناهية

كالألفاظ ، فلا مانع من وضع اللفظ بازاء معنى كلي يستعمل فى افراده ومصاديقه حسب ما يتعلق الحاجة بها ، ومن الواضح ان الأمر كذلك فى جميع اسماء الأجناس من الحيوانات وغيرها فيضع الواضع لفظاً خاصاً لواحد منها ثم يطلقه على كل واحد من افراده من دون أن تكون للافراد اسامى خاصة - مثلا - لفظ « الهرة » موضوع لطبيعي ذلك الحيوان الخاص ثم نستعمله فى كل فرد من افرادها دون ان تكون لافرادها اسماء خاصة ، وكذا لفظ « الأسد » ونحوه .

نعم المتمايز افراده بحسب الاسم من بين الحيوانات الانسان دون غيره .

فالنتيجة أن المعانى الكلية متناهية فلا مانع من وضع اللفظ بازائها .

(الرابع) : ان المحذور المزبور إنما يلزم لو كان اللفظ موضوعاً بازاء جميع المعانى ، ويكون استعماله فى الجميع على نحو الحقيقة ، واما اذا كان موضوعاً بازاء بعض منها ويكون استعماله فى الباقى مجازاً فلا يلزم المحذور ، فان باب المجاز واسع ، فلا مانع من أن يكون لمعنى واحد حقيقى معان متعددة مجازية .

فمن جميع ما تقدم يستبين ان الإشتراك ليس بواجب .

ولا يخفى أن ما أفاده - قده - من امتناع الاشتراك بوضع اللفظ للمعانى غير المتناهية متين جداً لاستلزامه أوضاعاً لا تتناهى . وكذا ما أفاده - قده - ثانياً من انه لو أمكن الوضع الى غير متناه فلا يقع فى الخارج إلا بمقدار متناه ، فان الوضع إنما يكون بمقدار الحاجة الى الاستعمال وهو متناه لا محالة ، فالزائد عليه لغو فلا يصدر من الواضع الحكيم .

نعم أن ما سلمه - قده - من تناهى الألفاظ فهو غير صحيح وذلك لانه يمكن لنا تصوير هيئات وتراكيب متعددة من الألفاظ باعتبار كونها مؤتلفة من الحروف الهجائية بعضها من بعض الى عدد غير متناه ، فاللفظ الواحد يختلف باختلاف حركاته ، فلو ضم أوله أو رفع أو كسر فهو فى كل حال لفظ مغاير للفظ فى حالة اخرى ، وكذا لو رفع آخره أو ضم أو كسر ، وإذا اضيف اليه فى جميع

هذه الأحوال حرفاً من الحروف الهجائية صار لفظاً ومركباً ثانياً غير الأول ... وهكذا . فتصبح الألفاظ بهذه النسبة غير متناهية ـ مثلا ـ لفظ « بر » إذا ضم أوله أو رفع أو كسر فهو لفظ غير الأول ، ولو اضيف اليه الاختلاف بالتقديم أو التأخير أو حرفاً من الحروف صار لفظاً آخر .. وهكذا .

وان شئت فقل ان مواد الألفاظ وان كانت مضبوطة ومحدودة من الواحد الى الثمانية والعشرين حرفا إلا ان الألفاظ المؤتلفة منها والهيئات الحاصلة من ضم بعضها الى بعضها الآخر تبلغ الى غير النهاية ، فان إختلاف الألفاظ وتعددها بالهيئات والتقديم والتأخير والزيادة والنقصان والحركات والسكنات يوجب تعددها وإختلافها الى مقدار غير متناه . وهذا :

نظير الأعداد فان موادها وإن كانت آحاداً معينة من الواحد الى العشرة إلا أن تركبها منها يوجب تعددها الى عدد غير متناه ، مع انه لم يزد على كل مرتبة من مراتبها إلا عدد واحد وتفاوت كل مرتبة من مرتبة اخرى بذلك الواحد ، فاذا اضيف اليها ذلك صارت مرتبة اخرى .. وهكذا تذهب المراتب الى غير النهاية .

فالنتيجة أن الألفاظ غير متناهية كالمعانى والاعداد .

وأما ما أفاده ـ قده ـ ثالثاً من أن جزئيات المعانى وان كانت غير متناهية إلا ان كلياتها التى تنطبق عليها متناهية ففيه انه ـ قده ـ .

ان أراد بكليات المعانى المفاهيم العامة كمفهوم الشىء والممكن والأمر فما أفاده ـ قده ـ وان كان صحيحاً ، فانها منحصرة ومتناهية إلا ان جميع الألفاظ لم توضع بازائها يقيناً على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص أو الوضع العام والموضوع له العام ضرورة انه لا يمكن تفهيم جميع المعانى والأغراض التى تتعلق الحاجة بابرازها بواسطة الألفاظ الموضوعة بازائها لو لم تكن لانفسها اسامى خاصة يقع التفهيم والتفهم بها فى مقام الحاجة ، بل ان ذلك مستحيل عادة كما لا يخفى .

وان أراد بها ـ قده ـ المراتب النازلة منها كالا ، نسان والحيوان والشجر

والحجر ، وما شاكل ذلك فيرده انها غير متناهية باعتبار اجزائها من الجنس والفصل وعوارضها من اللازمة والمفارقة المتصورة لها ... وهكذا تذهب الى غير النهاية بل يكفى لعدم تناهى هذه المعانى نفس مراتب الأعداد فانك عرفت ان مراتبها تبلغ الى حد لا نهاية له ، وكل مرتبة منها معنى كلى لها افراد وحصص فى الخارج والواقع ـ مثلا ـ العشرة مرتبة منها ، والحادى عشر مرتبة اخرى ، والثانى عشر مرتبة ثالثة .. وهكذا ، ولكل واحدة منها فى الخارج افراد تنطبق عليها انطباق الطبيعى على افراده ، والكلى على مصاديقه .

فما أفاده ـ قده ـ من أن المعانى الكلية متناهية غير صحيح . على أن التفهيم بها فى جميع الموارد لا يخلو عن اشكال كما لا يخفى .

وكيف كان فقد ظهر من جميع ما ذكرناه ان الاشتراك ليس بواجب ولو سلمنا امكان وضع الألفاظ للمعانى غير المتناهية ، لعدم تناهى الالفاظ ايضا .

وقد قيل باستحالة الاشتراك فى اللغات لمنافاته المصلحة الباعثة للواضع الى الوضع وهى التفهيم والتفهم فى مقام الحاجة ، حيث ان ابراز المقاصد لا يمكن فى جميع الموارد إلا باللفظ ، وأما غيره كالاشارة أو نحوها فهو لا يفى بذلك فى المحسوسات فضلا عن المعقولات ، وعليه فصار الوضع ضروريا لضرورة الحاجة الى التفهيم والتفهم ، فالاشتراك بما انه يخل بذلك الغرض ويوجب الاجمال فى المراد من اللفظ فهو محال صدوره من الواضع الحكيم ، لكونه لغواً محضا .

وأجاب عنه المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ بوجهين :

(الاول) : ان امكان التفهيم والتفهم من اللفظ المشترك بواسطة القرائن الواضحة الدالة على المقصود من الواضحات . فان اللفظ قد يدل على المقصود بنفسه . وقد يدل عليه بواسطه القرائن ، فاللفظ المشترك وان لم يدل عليه بنفسه ولكنه يدل عليه بواسطة ضم قرينة اليه ، فلا يكون مخلا بغرض الوضع .

نعم لو كان الاشتراك علة تامة للاخلال والاجمال بحيث لا يمكن الافادة

والاستفادة معه مطلقاً لتم ما أفاده القائل إلا ان الأمر ليس كذلك .

(الثانى) : انا نمنع كون الاشتراك يوجب الاخلال بغرض الوضع ، فان الغرض كما يتعلق بالتفهيم والتفهم ، كذلك قد يتعلق بالاهمال والاجمال ، فيلتجاء الواضع الى الاشتراك ، لتحصيل هذا الغرض .

التحقيق ان ما أفاده ـ قده ـ من امكان الاشتراك وانه لا يمتنع ولا يجب وان كان صحيحا إلا انه انما يتم على مسلك القوم فى تفسير الوضع فانه على مسلك من يرى أن حقيقة الوضع عبارة ـ ١ ـ عن اعتبار الواضع وجعله الملازمة بين طبيعى اللفظ والمعنى الموضوع له ـ ٢ ـ أو جعله وجود اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلا ـ ٣ ـ أو جعله اللفظ على المعنى فى عالم الاعتبار فلا مانع من الاشتراك وتعدد الجعل إذ الاعتبار خفيف المؤنة ولا محذور فى تعدده فى اللفظ الواحد أصلا .

وأما على ما نراه من ان حقيقة الوضع التعهد والالتزام النفسانى فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور ، وهو تعدد الوضع على نحو الاستقلال فى اللفظ الواحد والوجه فى ذلك هو أن معنى التعهد كما عرفت عبارة عن تعهد الواضع فى نفسه بانه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معنى خاص ، ومن المعلوم انه لا يجتمع مع تعهده ثانياً بانه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلا تفهيم معنى آخر يباين الأول ، ضرورة ان معنى ذلك ليس إلا النقض لما تعهده اولا .

أو فقل ان الوضع على ما ذكرناه عبارة عن ذلك التعهد المجرد عن الإتيان باية قرينة وعليه فلا يمكن للواضع ان يجمع بين تعهدين كذلك أو ازيد فى لفظ واحد ، فان الثانى مناقض للاول ولا يجتمع معه إلا ان يرفع يده عن الأول ، ويلتزم ثانياً بانه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص يقصد منه تفهيم أحد المعنيين الخاصين فالذى يمكن من الاشتراك هو هذا المعنى اعنى به رفع اليد عن التزام الأول والإلتزام من جديد بانه متى ما تكلم بذلك اللفظ فهو يريد منه تفهيم أحد المعنيين على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص .

نعم فى مقام الاستعمال لابد من نصب قرينة على ارادة تفهيم أحدهما بالخصوص فان اللفظ غير دال إلا على ارادة أحدهما لا بعينه فهـــذا المعنى نتيجة كالاشتراك اللفظى من ناحية تعدد الموضوع له وكون استعمال اللفظ فى كل وحد من المعنيين، أو المعانى استعمالا حقيقياً ومحتاجاً الى نصب قرينة معينة. نعم الفرق بينهما من ناحية الوضع فقط، فانه متعدد فى الإشتراك بالمعنى المشهور والمتنازع فيه وواحد فى الاشتراك على مسلكنا.

فالنتيجة: ان الاشتراك بالمعنى المعروف على مسلكنا غير معقول، وعلى مسلك القوم لا بأس به. نعم يمكن على مسلكنا ما تكون نتيجته نتيجة الاشتراك وهو الوضع العام والموضوع له الخاص، ولا مانع منه، فان الوضع فيه واحد، ومحذور الامتناع إنما جاء فى تعدد الوضع.

ثم لو قلنا بامكان الإشتراك فلا مانع من وقوعه فى كلامات الفصحاء والبلغاء ومن استعمال اللفظ المشترك عند أهل المحاورة.

وقد يتوهم عدم امكان استعماله فى القرآن الحكيم وذلك لأن الله تعالى اما أن يعتمد فى بيان المراد منه على القرائن الدالة على ذلك فيلزم التطويل بلا طائل، وأما أن لا يعتمد على شىء فى ذلك فيلزم الإهمال والاجمال، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى. ولكنه فاسد.

أما الأول فلمنع لزوم التطويل بلا طائل اذا كان الاتكال على القرائن الحالية فان القرائن لا تنحصر بالمقالية، ومنع كونه بلا طائل إذا كان الاتيان بها لغرض آخر زائداً على بيان المراد.

واما الثانى فلمنع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى فان الغرض قد يتعلق بالاجمال والاهمال كما أخبر هو تعالى وتقدس بوقوعه فى كلامه بقوله عز من قائل (فيه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات) فالمتشابه هو المجمل وقد وقع فى القرآن العزيز فى غـــير مورد، ولا مانع منه أصلا إذا تعلق الغرض به ودعت

الحاجة الى الاتيان بذلك .

واما الكلام فى الجهة الثانية فالمشهور بينهم ان منشأ الاشتراك الوضع تعيناً كان أو تعيناً . ولكن نقل شيخنا الاستاذ ـ قده ـ عن بعض مؤرخى متأخرى المتأخرين ان المنشأ لحصول الاشتراك فى اللغات خلط اللغات بعضها ببعض ، فان العرب ـ مثلا ـ كانوا على طوائف : فطائفة منهم قد وضعت لفظا خاصا لمعنى مخصوص ، وطائفة ثانية قد وضعته لمعنى آخر ، وطائفة ثالثة قد وضعته لمعنى ثالث .. وهكذا . ولما جمعت اللغات من جميع هذه الطوائف وجعلت لغة وحدة حدث الاشتراك وكذلك الحال فى الترادف فانه قد حصل من جمع اللغات وإلا فالمعنى كان يعبر عنه فى كل لغة بلفظ واحد .

وعلى الجملة فالمنشأ لوجود الاشتراك وتحققه فى اللغة العربية وغيرها هو جمع اللغات وخلط بعضها ببعض وإلا فلا اشتراك فى البين اصالة وبالذات .

وفيه ان ما ذكره هذا القائل وان كان ممكنا فى نفسه إلا ان الجزم به مشكل جداً ولا سيما بنحو الموجبة الكلية لعدم الشاهد عليه من الخارج ، حيث انه مما لم ينقل فى كتب التاريخ ولا غيره ، ومجرد نقل مؤرخ حسب اجتهاده لا يكون دليلا عليه بعد عدم نقل غيره اياه بل ربما يبعد ذلك وقوع الاشتراك فى الاعلام الشخصية فان شخصاً واحداً كالاب ـ مثلا ـ يضع لفظاً واحداً لأولاده المتعددين لمناسبة ما كما نجد ذلك فى أولاد الحسين (ع) فانه عليه السلام قد وضع لفظ « على » لثلاثة من أولاده فيكون كل واحد منهم مسمى بذلك اللفظ على نحو الاشتراك فيه والتميز بينهم فى مقام التفهيم كان بالاكبر والأوسط والاصغر .

وكيف كان فلا يهمنا تحقيق ذلك واطالة الكلام فيه بعد أن كان الاشتراك ممكناً فى نفسه بل واقعاً كما فى أعلام الاشخاص بل فى أعلام الأجناس .

ونتيجة البحث عن الاشتراك امور :

(الأول) : ان الاشتراك على مسلك القوم فى الوضع ممكن على مسلكنا

فيه غير ممكن إلا على الوجه الذى قدمناه .

(الثانى) : ان استعمال اللفظ المشترك فى القرآن جائز فضلا عن غيره .

(الثالث) : ان منشأ الإشتراك أحد أمرين : أما الوضع أو الجمع بين اللغات على سبيل منع الخلو .

استعمال اللفظ

فى اكثر من معنى واحد

يقع الكلام فيه من جهتين :

(الأولى) : فى امكان استعمال اللفظ المشترك فى اكثر من معنى واحد .

(الثانية) : على تقدير امكانه وجوازه فهل هذا الإستعمال على خلاف الظهور العرفى أم لا ؟

اما الكلام فى الجهة الأولى فقد اشتهر بين المتأخرين عدم امكان هذا الاستعمال وانه مستحيل عقلا . وقبل بيان ذلك وتحقيقه :

ليعلم ان محل النزاع هو فى ما اذا استعمل لفظ واحد فى معنيين مستقلين بحيث يكون الإطلاق الواحد فى حكم الإطلاقين ، والإستعمال الواحد فى حكم الاستعمالين ويكون كل واحد من المعنيين مراداً على حياله واستقلاله . ومن هنا يظهر ان استعمال اللفظ الواحد فى مجموع المعنيين بما هو كذلك خارج عن محل البحث ، لانه فى حكم الإستعمال الواحد فى المعنى الواحد بل هو هو بعينه وإن كان مجازاً ، فان اللفظ لم يوضع بازائه كما ان استعماله فى أحدهما لا بعينه خارج عن محل النزاع ، فمحل النزاع فيما اذا كان كل واحد من المعنيين مراداً من اللفظ على سبيل الاستقلال والإنفراد ، كما عرفت .

وبعد ذلك نقول : قد استدل شيخنا الاستاذ ـ قده ـ على استحالة استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد بما ملخصه : ان حقيقة الاستعمال ليست إلا عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ والقائه الى المخاطب خارجاً ، ومن هنا لا يرى المخاطب إلا المعنى ، فانه الملحوظ أولا وبالذات ، واللفظ ملحوظ بتبعه وفان فيه ، وعليه فلازم استعمال اللفظ فى المعنيين على نحو الإستقلال تعلق اللحاظ الاستقلالى بكل واحد منهما فى آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه ، ومن الواضح ان النفس لا تستطيع على ان تجمع بين اللحاظين المستقلين فى آن واحد ، ولا ريب فى أن الإستعمال فى اكثر من معنى واحد يستلزم ذلك والمستلزم للمحال محال لا محالة ، ويرده :

ان الأمر ليس كما ذكره ـ قده ـ وذلك لان النفس بما انها جوهر بسيط ، ولها صفحة واسعة تقتدر على ان تجمع بين اللحاظين المستقلين فى صفحتها فى آن واحد . ويدلنا على ذلك امور :

(الأول) : ان حمل شىء على شىء والحكم بثبوته له كقولنا زيد قائم ـ مثلا ـ يستدعى لحاظ كل من الموضوع والمحمول والنسبة فى آن واحد ، وهو آن الحكم وإلا لكان الحكم من النفس ممتنعاً ، ضرورة ان مع الغفلة لا يمكن الحكم بثبوت شىء لشىء اذاً لا مانع من الجمع بين اللحاظين المستقلين فى آن واحد ، فان الحمل والحكم دائماً يستلزمان ذلك ، كيف فان المتكلم حين الحكم لا يخلو أما أن يكون غافلا ، وأما أن يكون ملتفتاً الى كل واحد من الموضوع والمحمول النسبة ، ولا ثالث ، وحيث أن الأول غير معقول فتعين الثانى . وهذا معنى استلزام الحمل والحكم الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين .

(الثانى) : قد يصدر من شخص واحد فعلان أو أزيد فى آن واحد ولو بان يكون أحدهما بآلة ، والآخر بآلة اخرى ـ مثلا ـ الانسان يشتغل لسانه بالكلام ويحرك يده فى آن واحد ، ومن البين ان كلا منهما فعل اختيارى مسبوق بالإرادة واللحاظ ، وعليه فالإتيان بفعلين فى آن واحد لا محالة يستلزم لحاظ كل واحد منهما بلحاظ استقلالى فى آن كذلك .

(الثالث) : أنا إذا راجعنا الى أنفسنا وجدناها انها تقتدر على تصور امور متضادة أو متماثلة بتصورات مستقلة فى آن واحد . وهذا غير قابل للانكار .

فقد اصبحت النتيجة من ذلك ان اجتماع اللحاظين المستقلين مع تعدد المعنى أمر واضح لا شبهة فيه .

وقد استدل المحقق صاحب الكفاية - قده - على امتناع ذلك بوجه آخر واليك نص بيانه : ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى بل جعله وجهاً وعنواناً له بل بوجه نفسه كأنه الملقى ، ولذا يسرى اليه قبحه وحسنه كما لا يخفى ، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد ، ضرورة أن لحاظه هكذا فى ارادة معنى ينافى لحاظه كذلك فى ارادة الآخر حيث ان لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه فى ذى الوجه والعنوان فى المعنون ، ومعه كيف يمكن ارادة معنى آخر معه كذلك فى استعمال واحد، مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك فى هذا الحال . وبالجملة لا يكاد يمكن فى حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً فى الاثنين إلا ان يكون الاحظ احول العينين . فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً مفرداً كان أو غيره فى اكثر من معنى بنحو الحقيقة ، أو المجاز . انتهى » .

ولا يخفى ان ما أفاده - قده - انما يتم على ما هو المشهور بين المتأخرين من أن حقيقة الاستعمال ليست مجرد جعل اللفظ علامة لارادة تفهيم المعنى ، بل ايجاد للمعنى باللفظ وجعل اللفظ فانياً فى المعنى ووجهاً وعنواناً له . وعلى ذلك فلا يمكن استعمال اللفظ فى المعنيين على نحو الاستقلال ، لان لازمه فناء اللفظ فى كل واحد منهما فى آن واحد وهو محال ، كيف فان افنائه فى أحدهما وجعله وجهاً وعنواناً له يستحيل أن يجتمع مع افنائه فى الآخر وجعله وجهاً وعنواناً له فاللفظ الواحد لا يعقل أن يكون وجوداً لمعنيين مستقلين فى زمن واحد . وهذا مبتن على أن يكون حقيقة الوضع عبارة عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى . ولكن

قد سبق بطلانه مفصلا .

وأما بناء على مسلكنا من أن حقيقة الوضع هى التعهد والإلتزام النفسانى فلا مانع من ذلك لان الإستعمال ليس إلا فعلية ذلك التعهد وجعل اللفظ علامة لابراز ما قصده المتكلم تفهيمه ، ولا مانع حينئذ من جعله علامة لارادة المعنيين المستقلين فاللفظ على هذا المسلك لا يكون إلا علامة لابراز ما فى افق النفس وهو أى (ما فى الأفق) قد يكون معنى واحداً فاللفظ علامة لابرازه ، وقد يكون مجموع المعنيين وقد يكون أحدهما لا بعينه ، وقد يكون كل من المعنيين مستقلا ، ولا مانع من جعل اللفظ علامة على الجميع فكما انه يجوز أن يجعل علامة لارادة المجموع أو أحدهما فكذلك يجوز أن يجعل علامة لارادة تفهيم كل واحد منها على نحو الإستقلال والعموم الإستغراقى إذ ليس شأن اللفظ على هذا إلا علامة فى مقام الإثبات ، ولا محذور فى جعل شىء واحد علامة لارادة تفهيم معنيين أو أزيد .

ومن هنا قد قلنا سابقاً انه لا مانع من أن يراد بلفظ واحد تفهيم معناه ، وتفهيم انه عارف باللغة التى يتكلم بها .

فقد تحصل ان الوضع على هذا المسلك لا تقتضى إلا التكلم بلفظ خاص عند قصد المتكلم تفهيم معنى مخصوص فى أفق النفس وجعله علامة لابرازه خارجاً ، وأما الفناء والوجه والعنوان كل ذلك لا يكون .

ومن هنا يظهر ان تفسير الوضع باعتبار الملازمة بين طبيعى اللفظ والمعنى الموضوع له . أو بجعل اللفظ على المعنى فى عالم الإعتبار ايضاً لا يستدعى فناء اللفظ فى مقام الإستعمال .

نعم تفسيره بجعل اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلا يقتضى ذلك ، ولكن قد عرفت فساده .

وأما الأصل المشهور بينهم : وهو أن النظر الى اللفظ آلى فى مقام الاستعمال والى المعنى استقلالى فقد سبق انه لا أصل له . فالمتحصل من المجموع انه لا مانع من استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد .

وأما الكلام فى الجهة الثانية فيقع البحث عن موافقة هذا الاستعمال للظهور العرفى وعدمها فلو وجدنا لفظاً مشتركا خالياً عن القرينة التى تدل على ارادة تفهيم بعض معانيه . فهل نحمله على ارادة جميع المعانى أو على ارادة البعض أو يحتاج ارادة كل واحدة منهما الى نصب قرينة تدل على ذلك ؟ لا ريب فى أن ارادة الجميع خلاف الظهور العرفى فلا يحمل اللفظ عليها إلا مع نصب قرينة تدل على ذلك هـذا على مسلكنا فى باب الوضع واضح ، فان الإشتراك لا يعقل إلا برفع اليد عن التعهد الأول والإلتزام بتعهد آخر وهو قصد تفهيم أحد المعنيين أو المعانى ، فيكون المعنى الموضوع له للفظ أحداً لمعنيين أو المعانى لا الجميع ، وعليه فاستعماله فى الجميع استعمال فى غير الموضوع له ، وعلى خلاف التعهد والإلتزام ، بل ولو قلنا بامكان الاشتراك على هذا المسلك فايضاً الإستعمال المزبور خلاف الظهور فلايصار اليه بلا دليل ، فان المتفاهم العرفى من اللفظ عند اطلاقه ارادة معنى واحد فارادة المعنيين أو المعانى منه على خلافه ولا فرق فى ذلك بين مسلك التعهد وغيره ، فان هذا الإستعمال مخالف للظهور على جميع المسالك سواء قلنا بان الاستعمال فى اكثر من معنى واحد استعمال حقيقى أو انه مجازى ؟ ولعل هذا هو مراد المحقق القمى ـ قده ـ من اعتبار حال الوحدة فى المعنى الموضوع له يعنى أن المتفاهم عرفاً من اللفظ عند الإطلاق ارادة معنى واحد لا أزيد ، وليس مراده من ذلك أخذ حال الوحدة فى الموضوع له ، ضرورة ان فساده من الواضحات الاولية .

وعلى ذلك فان استعمل اللفظ فى معنيين أو أزيد ولم يؤت معه بقرينة تدل على ارادة جميع المعانى . أو خصوص معنى فاللفظ يصبح مجملا ولا يدل على شئ اذاً فالمرجع هو الأصول العملية على اختلافها باختلاف الموارد هذا فيما اذا دار الأمر بين ارادة معنى واحد وإرادة الأكثر منه .

وأما إذا علم ارادة الأكثر ودار الأمر بين ارادة مجموع المعنيين على نحو العموم المجموعى ، أو ارادة كل واحد منهما على سبيل العموم الإستغراقى ، ولم تكن قرينة

على تعيين أحد الأمرين فقد قيل بلزوم حمل اللفظ على الثانى تقديماً للحقيقة على المجاز، ولكنه لا يتم فانه لا وجه له حتى على القول بان الإستعمال فى اكثر من معنى واحد على سبيل الإستغراق استعمال حقيقى لما عرفت من أن الإستعمال فى اكثر من معنى واحد على خلاف الظهور العرفى وان كان الإستعمال إستعمالا حقيقياً . وإصالة الحقيقة هنا غير جارية كما لا يخفى .

وتظهر الثمرة بين الأمرين فيما لو كان لشخص عبدان كل منهما مسمى باسم واحد «الغانم» - مثلا - فباعهما المالك فقال للمشترى بعتك غانماً بدرهمين ، ووقع النزاع بين البائع والمشترى فى استعمال هـــذا اللفظ وانه هل استعمل فيهما على سبيل المجموع ليكون ثمن العبدين درهمين أو على سبيل الإستغراق ليكون ثمن كل منهما درهمين والمجموع اربعة دراهم ؟ ففى مثل ذلك نرجع الى اصالة عـــدم اشتغال ذمة المشترى للبائع بازيد من درهمين .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد جائز ولا مانع منه أصلا . نعم هو مخالف للظهور العرفى فلا يمكن حمل اللفظ عليه بلا نصب قرينة ترشد اليه .

ثم انه لا فرق فى ذلك بين التثنية والجمع وبين المفرد ، كما انه لا فرق بين أن يكون المعنيين حقيقيين أو مجازيين أو أحدهما حقيقياً والاخر مجازياً ، فان الملاك فى الجميع واحد جوازاً ومنعاً .

وما قيل - فى بيان استحالة إرادة المعنى المجازى ، والمعنى الحقيقى معاً من ان ارادة المعنى المجازى تحتاج الى القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وهى مانعة عن ارادته ولا تجتمع معها - يندفع بان هذا انما هو فيما اذا اراد المتكلم خصوص المعنى المجازى ، وأما إذا أراد المعنى المجازى والحقيقى معاً على نحو المجموع أو الجميع فيحتاج ذلك الى القرينة الصارفة عن ارادة خصوص المعنى الحقيقى لا عن ارادته مع المعنى المجازى اذا كانت هناك قرينة تدل على ذلك .

وكيف كان فقد ظهر بما ذكرناه انه لا وجه لما ذكره صاحب المعالم ـ قده ـ من التفصيل بين التثنية والجمع وبين المفرد حيث جوز ارادة الاكثر من معنى واحد فى التثنية والجمع دون المفرد ، بل اختار ـ قده ـ ان الإستعمال حقيق فى التثنية والجمع ، واستدل على ذلك بان التثنية فى قوة تكرار المفرد مرتين ، والجمع فى قوة تكراره مرات فقولنا (رأيت عينين) فى قوة قولنا (رأيت عيناً وعيناً) وكما يجوز ان يراد من العين الأول معنى ومن الثانى معنى آخر على نحو الحقيقة كذلك يجوز ان يراد المعنيين من التثنية .

ومما يؤكد ذلك صحة التثنية فى الأعلام الشخصية كقولك « زيدان » فان المراد منه فردان متغايران لا محالة .

وما ذكره من أن الإستعمال حقيق فى التثنية والجمع لا يمكن المساعدة عليه أصلا والوجه فى ذلك هو أن للتثنية والجمع وضعين : أحدهما للمادة . والآخر للهيئة وهى الالف والنون او الواو والنون .

أما المادة فهى موضوعة للطبيعة المهملة العارية عن جميع الخصوصيات حتى الخصوصية اللابشرطية .

واما الهيئة فهى موضوعة للدلالة على ارادة المتعدد من مدخولها . فحينئذ .

ان اريد من المدخول كلمة العين ـ مثلا ـ فى قولك رأيت عينين معنيان كالجارية والباكية ، أو الذهب والفضة بناء على ما حققناه من جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد فالهيئة الطارئة عليها تدل على ارادة المتعدد منهما ، ويكون المراد من قولنا « عينان » حينئذ فردان من الجارية وفردان من الباكية . أو فردان من الذهب وفردان من الفضة ، فالتثنية تدل على أربعة افراد . وهذا وان كان صحيحاً على ما ذكرناه إلا انه اجنبى عن استعمال التثنية فى اكثر من المعنى الواحد ، فانه من استعمال المفرد فى ذلك والتثنية مستعملة فى معناه الموضوع له وهو الدلالة على ارادة المتعدد من مدخولها . وهذا بعينه نظير ما اذا ثنى

ما يكون متعدداً من نفسه كالعشرة ـ مثلا ـ أو الطائفة أو الجماعة أو القوم الى غير ذلك كقولنا (رأيت طائفتين) فكما انه لم يذهب الى وهم أحد ان التثنية فى امثال هذه الموارد مستعملة فى اكثر من معنى واحد فكذلك فى المقام فلا فرق فى ذلك بين المقامين أصلا غاية الأمر ان المفرد هنا استعمل فى المتعدد بالعناية دون هناك .

وكيف كان فهذه الصورة غير مرادة لصاحب المعالم ـ قده ـ يقيناً ، لان التثنية فيها لم تستعمل فى اكثر من معنى واحد فلا معنى حينئذ لكونها حقيقة .

وان اريد من كلمة العين معنى واحد كالذهب ـ مثلا ـ لتدل الهيئة على ارادة اكثر من طبيعة واحدة ، ففيه انه غير معقول وذلك لما عرفت من أن للتثنية وضعين : أحدهما للهيئة وهى تدل على ارادة المتعدد من المدخول .

والثانى للمادة وهى تدل على الطبيعة المهملة . اذاً ان اريد بالمادة طبيعة واحدة كالذهب ـ مثلا ـ فالهيئة تدل على ارادة المتعدد منه ويكون المراد من العينين فردان من الذهب ، وحيث أن المفروض فى المقام ارادة طبيعة واحدة من المدخول فالتثنية تفيد تكرارها بارادة فردين منها ، ومع هذا كيف تدل على تعدد المدخول من حيث الطبيعة ، وليس هنا شىء آخر يكون دالا على ارادة طبيعة اخرى كالفضة ـ مثلا ـ .

نعم يمكن أن يؤول العين بالمسمى ويراد من تثنيتها الفردان منه كالذهب والفضة أو نحوهما كما هو الحال فى تثنية الاعلام الشخصية إلا انه ايضاً ليس من استعمال التثنية فى اكثر من المعنى الواحد كما لا يخفى ، مع أن هذا التأويل مجاز بلا كلام ولا شبهة .

وقد تحصل من ذلك ان تفصيل صاحب المعالم ـ قده ـ باطل من اصله . فالصحيح هو ما ذكرناه من انه يجوز الإستعمال فى اكثر من معنى واحد بلا فرق فى ذلك بين التثنية والجمع وبين المفرد . نعم هو خلاف الظهور العرفى .

ثم ان المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ بعد ما منع عن جواز الإستعمال فى

المعنيين قال : وهم ودفع لعلك تتوهم ان الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد فضلا عن جوازه .

ولكنك غفلت عن انه لا دلالة لها أصلا على أن ارادتها كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ ، فلعلها كانت بارادتها فى انفسها حال الاستعمال فى المعنى لا من اللفظ كما اذا استعمل فيها . او كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وان كان افهامنا قاصرة عن ادراكها . انتهى » .

ويرده : انه لو كان المراد من البطون ما ذكره - قده - أولا لم يكن ذلك موجباً لعظمة القرآن على غيره ولفضيلته على سائر المحاورات ، لامكان ان يراد المعانى بانفسها حال التكلم بالألفاظ فى غير المحاورات القرآنية ، بل يمكن ارادتها كذلك حال التكلم بالألفاظ المهملة فضلا عن الألفاظ الموضوعة ، فمن هذه الجهة لا فرق بين الكتاب وغيره بل لا فرق بين اللفظ المهمل والموضوع فالكل سواء ولا فضل لأحدهما على الآخر . على ان لازم ذلك ان لا تكون البطون بطوناً للقرآن ومعانى له ، بل كانت شيئاً اجنبياً عنه ، غاية الأمر انها اريدت حال التكلم بالفاظه ، وكلا الأمرين مخالف لصريح الروايات المشتملة على البطون فهى كما نطقت باثبات الفضيلة والعظمة للقرآن على غيره من جهة اشتماله على ذلك ، كذلك نطقت باضافة تلك البطون اليه وانها معان للقرآن لا انها شيء أجنبي عنه .

منها : (ما فى القرآن آية إلا ولها ظاهر : ظهر : وبطن ... الخ) .

ومنها : (واذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فانه شافع مشفع الى أن قال وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم ، ظاهره أنيق وباطنه عميق ، وله تخوم وعلى تخومه تخوم لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه) وما شاكلهما من الروايات الكثيرة .

واما ما ذكره - قده - ثانياً من أن المراد من البطون لوازم معناه وملزوماته

ـ من دون أن يستعمل اللفظ فيها ـ التى لن تصل الى إدراكها افهامنا القاصرة إلا بعناية من أهل بيت العصمة والطهارة (ع) الذين هم أهل القرآن فهو الصحيح .

وتدلنا على ذلك روايات كثيرة تبلغ حد التواتر اجمالا بلا ريب .

منها : (ان القرآن حى لم يمت وانه يجرى كما يجرى الليل والنهار وكما تجرى الشمس والقمر ويجرى على آخرنا كما يجرى على أولنا) .

ومنها : (ان القرآن حى لا يموت والآية حية لا تموت فلو كانت الآية اذا نزلت فى الأقوام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن ولكن هى جارية فى الباقين كما جرت فى الماضين) .

ومنها : (لو ان الآية اذا نزلت فى قوم ثم مات اولئك ماتت الآية لما بقى من القرآن شئ ولكن القرآن يجرى أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض ولكل قوم آية يتلوها هم منها من خير أو شر) .

ومن هنا قد ورد فى عدة من الروايات ان الآية من القرآن اذا فسرت فى شىء فلا تنحصر الآية به وهو كلام متصل ينصرف على وجوه . وان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن الوجوه . وهذا معنى ان للقرآن بطوناً لن تصل اليها افهامنا القاصرة إلا بتوجيه من أهل البيت (ع) كما وجهنا اليها فى بعض الموارد وقد دلت على ذلك المعنى روايات كثيرة واردة من طرق العامة والخاصة . ومن اراد الاطلاع على مجموع هذه الروايات فى جميع هذه الابواب فليطلبها من مصادرها (١) وفى بعض الروايات اشارة الى صغرى هذه الكبرى وهو ما ورد : ان القرآن ظاهره قصة وباطنه عظة ، فانه فى الظاهر بين قصص السابقين وقضاياهم كقصة بنى اسرائيل وما شاكلها ، ولكنها فى الباطن عظة للناس وعبر ودروس لهم ، فان التأمل فى القضايا الصادرة عن الامم السابقة دروس وعبر لنا . وينبهنا على ان السير على منهاجه ينجينا عن الضلال ، وان الكفر بنعم الله تعالى يوجب السخط على

(١) وقد ذكرت عدة منها فى مرآت الانوار ص ٣ - ٤

الكافرين والعاصين .

وعلى الجملة ان قصص الكتاب فى الظاهر وان كانت حكايات وقصص إلا انها فى الباطن دروس وعبر للناس .

فقد أصبحت نتيجة هذا البحث لحد الآن اموراً :

(الاول) : ان استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد جائز على مسلك من يرى حقيقة الوضع التعهد والإلتزام ، نعم هو خلاف الظهور عرفا .

(الثانى) : ان المراد من بطون القرآن لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وملزوماته وملازماته من دون استعمال اللفظ فيها على ما نطقت به الروايات من طرق الخاصة والعامة .

(الثالث) : ان هذه البواطن التى تضمنها القرآن لا يعرفها إلا من خوطب به وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام .

ومن هنا قد وقفنا على بعضها فى بعض الموارد بواسطة الآثار المنقولة منهم عليهم السلام .

المشتق

الأمر الحادى عشر : فى المشتق :

لا ريب فى صحة اطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلا ، وعلى المنقضى عنه المبدء ، وعلى من لم يتلبس به بعد ولكنه سيتلبس به فى المستقبل ، ولا إشكال أيضاً فى أن اطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلا اطلاق حقيقى ، كما أنه لا إشكال فى أن اطلاقه على من يتلبس بالمبدأ فى المستقبل اطلاق مجازى . وإنما الكلام والإشكال فى اطلاق المشتق على من انقضى وانصرم عنه المبدأ هل هو مجاز أو حقيقية ؟ وقبل تحقيق الحال فى المقام ينبغى التنبيه على امور :

(الأول) : ان اللفظ الموضوع لمعنى على قسمين :

احدهما ما يسمى بالمشتق وهو ما كان لكل واحدة من مادته وهيئته وضع خاص مستقل .

والثانى ما يسمى بالجامد وهو ما كان لمجموع من مادته وهيئته وضع واحد لا وضعان .

أما المشتق فهو على قسمين :

أحدهما - ما يكون موضوعاً لمعنى يجرى على الذات المتصفة بالمبدأ بنحو من انحاء الاتصاف ويصدق عليها خارجاً ، كاسم (الفاعل والمفعول والزمان والمكان) وما شاكل ذلك .

وثانيهما - ما يكون موضوعاً لمعنى لا يجرى على الذات ولا يصدق عليها خارجاً . وذلك كالأفعال جميعاً والمصادر المزيدة ، بل المصادر المجردة ، بناء على ما هو الصحيح من أن المصادر المجردة ايضاً مشتقات .

وأما الجامد فهو ايضاً على قسمين :

أحدهما - ما يكون موضوعا لمعنى منتزع عن مقام الذات كا (لانسان والحيوان والشجر والتراب) ونحو ذلك .

وثانيهما - ما يكون موضوعاً لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات وذلك كعنوان (الزوج والرق والحر) وما شابه ذلك ، فهذه اربعة اقسام ، ومحل النزاع فى هذه المسألة لا يختص بالمشتقات المصطلحة فقط كما ربما يوهم عنوان النزاع فيها . بل يعم القسم الثانى من الجوامد ايضاً ، كما انه لا يعم جميع المشتقات بل يختص بخصوص القسم الأول منها .

فالنتيجة أن محل البحث هنا فى القسم الأول من المشتق والقسم الثانى من الجامد ، والقسمان الآخران خارجان عنه .

ومن هنا يظهر أن النسبة بين المشتق فى حريم البحث وكل من المشتق المصطلح والجامد عموم من وجه ، فان الأفعال والمصادر المزيدة والمجردة جميعاً من المشتقات

المصطلحة ومع ذلك هى خارجة عن محل النزاع . والعناوين الانتزاعية كعنوان (الزوج والحر والرق) وما شاكل ذلك من الجوامد ومع ذلك هى داخلة فى محل البحث ، فالنزاع يجرى فى كل عنوان جار على الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ بنحو من انحائه سواء أكان ذلك المبدأ من احدى المقولات التسع الواقعية كالكم والكيف والاين واشباه ذلك ، أم كان من توابعها كالشدة والضعف والسرعة والبطء ، أم كان من الإعتبارات كالملكية والزوجية والحرية وما شابهها ، أم كان من الانتزاعيات كالفوقية والتحتية والسابقية والمسبوقيـة والامكان والوجوب والامتناع وما شاكلها ؟

وقد تحصل من ذلك ان دخول شئ فى محل النزاع هنا يبتنى على ركنين :

(الركن الأول) : أن يكون الشئ جارياً على الذات المتلبسة بالمبدأ ومتحداً معها خارجاً بنحو من الإتحاد ، وبذلك الركن خرجت المصادر المزيدة ، لانها لا تجرى على الذات المتصفة بها ، فانها مغايرة معها خارجاً وعيناً . فلا يقال (زيد اكرام) اذا كان زيد متصفاً بهذا المبدأ ، بل يقال (زيد كريم) وكذا المصادر المجردة لا يشملها النزاع لعدم صحة حملها على الذات فلا يقال (زيد علم) إلا مبالغة وان قلنا بانها من جملة المشتقات كما هو الصحيح . وهكذا الأفعال بجميع أنواعها لا يجرى فيها النزاع لعدم جريانها على الذوات وان كانت من المشتقات .

فتحصل أن المصادر المزيدة والمجردة والأفعال باجمعها خارجة عن محل النزاع لكونها فاقدة لهذا الركن .

(الركن الثانى) : أن تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ بان تكون لها حالتان حالة تلبسها بالمبدأ ، وحالة انقضاء المبدأ عنها ، وبذلك الركن خرج القسم الأول من الجوامد كا (لانسان والحيوان والشجر) وما يضاهيها من العناوين الذاتية . والوجه فيه ان المبادئ فى أمثال ذلك مقومة لنفس الحقيقة والذات ، وبانتفائها تنتفى الذات فلا تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ .

وبتعبير آخر ان شيئية الشئ بصورته لا بمادته ، فاذا فرضنا تبدل الانسان بالتراب أو الكلب بالملح فما هو ملاك الإنسانية أو الكلبية وهو (الصورة النوعية) قد انعدم وزال ووجدت حقيقة اخرى وصورة نوعية ثانية وهى : (صورة النوعية الترابية أو الملحية) ومن الواضح ان الانسان أو الكلب لا يصدق على التراب أو الملح بوجه من الوجوه ، لان الذات غير باقية وتنعدم بانعدام الصورة النوعية وهى (صورة الانسانية أو الكلبية) ومع عــدم بقاء الذات لا يشملها النزاع ، ولا معنى لان يقال ان الإطلاق عليها حقيقة أو مجاز .

وأما المادة المشتركة بين الجميع المعبر عنها بالهيولى وان كانت باقية إلا انها قوة صرفة لافاضة الصور عليها ، وليست ملاكا لشئ من هذه العناوين ، ولا تتصف بالانسانية أو الكلبية أو نحوها بحال من الأحوال .

وأما القسم الثانى من الجوامد وهو ماكان منتزعاً عن أمر خارج عن مقام الذات فهو داخل فى محل النزاع كعنوان (الزوج والرق والحر) وما شاكل ذلك ، لان الذات فيه باقية بعد انقضاء المبدأ عنها ، وحينئذ يشمله النزاع فى أن الإطلاق عليها حال الانقضاء حقيقة أو مجاز .

ومما يشهد لما ذكرناه من عموم النزاع لهذا القسم من الجامد ايضاً ما ذكره فخر المحققين والشهيد الثانى ـ قدهما ـ فى الإيضاح والمسالك من ابتناء الحرمة فى المرضعة الثانية على النزاع فى مسألة المشتق فى من كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة وقد أرضعت الكبيرتان الصغيرة فتحرم عليه المرضعة الأولى لصدق أم الزوجة عليها والصغيرة لصدق بنت الزوجة عليها وانما الكلام والإشكال فى المرضعة الثانية فقد ابتنى الحرمة فى هذه المسألة على النزاع فى مسألة المشتق ، فبناء على انه موضوع للاعم يصدق عليه عنوان أم الزوجة باعتبار ان المرتضعة كانت زوجة فتحرم ، وبناء على انه موضوع لخصوص المتلبس فملا لا يصدق عليها هذا

العنوان بالفعل فلا تحرم (١).

(١) لمناسبة فى المقام لا بأس بالتعرض لما استفدته من تحقيقات سيدنا الاستاذ دام ظله العالى فى بحث الرضاع حول هذه المسألة :

فرعان

(الفرع الأول) : من كانت له زوجتان احداهما كبيرة والاخرى صغيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة مع فرض دخوله بها يقع الكلام فى بطلان نكاحهما معاً وحرمتهما عليه مؤبداً ، المعروف بين الفقهاء بل لم نر من صرح بالخلاف فى المسألة هو بطلان نكاحهما معاً وصيرورتهما محرمة عليه مؤبداً . أما الكبيرة فلاجل انها صارت بارضاعها الصغيرة أم زوجة له وهى محرمة فى الكتاب والسنة . واما الصغيرة فلاجل انها صارت بارتضاعها من الكبيرة بنتاً له لو كان اللبن لبناً له وربيبته لو كان اللبن من فحل آخر ، وكلا العنوانين قد ثبتت حرمتهما فى الكتاب والسنة ، فانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب .

وتحقيق الكلام ان الصغيرة تحرم عليه بلا اشكال فان اللبن اذا كان منه فهى تكون بنتاً له واذا كان من غيره فهى بنت الزوجة المدخول بها وقد دلت عدة من الروايات المعتبرة على حرمة بنت الزوجة ولو كانت من الزوجة المنفصلة عنه بطلاق أو نحوه (*).

(*) منها صحيحة محمد بن مسلم قال : سألت أحدهما (ع) عن رجل كانت له جارية فاعتقت فزوجت فولدت أيصلح لمولاها الاول ان يتزوج ابنتها قال (ع) لا ، هى حرام وهى ابنته والحرة والمملوكة فى هذا سواء .

ومنها صحيحة ابى نصر قال : سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يتزوج المرأة متعة أيحل له أن يتزوج ابنتها قال (ع) : لا .

ومنها موثقة غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه ان علياً (ع) قال : اذا تزوج الرجل المرأة حرمت عليه ابنتها اذا دخل بالام ... الحديث .

. . . .

وأما الكبيرة فقد استدل على حرمتها بوجوه :

(الاول) : صدق عنوان ام الزوجة عليها وهى محرمة فى الشريعة المقدسة بالكتاب والسنة . وفيه ان صدق هذا العنوان عليها مبتن على كون المشتق موضوعاً للاعم ، واما بناء على كونه موضوعاً لخصوص المتلبس بالفعل كما هو الصحيح واختاره جماعة من الخاصة والعامة فلا يصدق عليها العنوان المزبور ، وذلك لان زوجية الصغيرة قد انقضت وزالت بتحقق الرضاع المحرم ، فزمان تحقق الرضاع هو زمان ارتفاع الزوجية عنها ، وذلك الزمان بعينه هو زمان تحقق عنوان الامومة للكبيرة . ومن الواضح ان فى هذا الزمان لا يصدق على الصغيرة حقيقة عنوان الزوجية ليصدق على الكبيرة عنوان أم الزوجة .

أو فقل ان فى زمان كانت الصغيرة زوجة له لم تكن الكبيرة اماً لها ، وفى زمان صارت الكبيرة اماً لها ارتفعت الزوجية عنها وانقضت ، فصدق عنوان الامية للكبيرة والزوجية للصغيرة فى زمان واحد غير معقول . وعليه كان اطلاق عنوان الزوجة عليها فى زمان تحقق الامومة اطلاقاً على المنقضى عنه المبدأ فيكون داخلا فى محل الكلام .

(الثانى) : ان المشتق ولو سلمنا انه مجاز فى المنقضى عنه المبدأ إلا ان الموضوع للحرمة فى الآية المباركة ليس من المشتقات ، ضرورة انها ثابتة لعنوان امهات نسائكم وهذا العنوان صادق فى محل الكلام فان الاضافة يكفى فيها ادنى الملابسة ، وحيث كان المفروض ان الصغيرة قد تلبست بالزوجة فيصدق على الكبيرة انها من امهات النساء فتحرم .

= فالصحيحة الاولى صريحة فى حكم المقام وهو (حرمة بنت الزوجة التى ولدت متأخرة عن زمان الزوجية) بل موردها خصوص ذلك . واما الصحيحة الثانيـــة والموثقة فهما تدلان على حكم المقام بالاطلاق .

الوسائل ج ٤ باب ١٨ من ابواب المصاهرة .

. . . .

والجواب عنه ان المشتق اذا سلم انه مجاز فى المنقضى فالاضافة ايضاً بما انها ظاهرة فى التلبس الفعلى كان حكمها حكم المشتق فالحكم بالحرمة يبتنى على كون المشتق موضوعاً للاعم، وعليه فعنوان امهات نسائكم فى الآية الشريفة ظاهر فى الفعلية وحمله على الأعم أو على خصوص المنقضى عنه المبدأ خلاف الظاهر فلا يمكن المصير اليه إلا بقرينة وحيث لم تقم قرينة لا من الداخل ولا من الخارج على ان المراد منه فى الآية المعنى الأعم لا يمكننا أن نرفع اليد عن ظهوره .

(الثالث) : انا لو سلمنا ان المشتق حقيقة فى المتلبس فعلا إلا ان المراد منه فى الآية الكريمة هو الأعم ، وذلك بقرينة ذكر امهات النساء فى سياق قوله تعالى: (وربائبكم اللاتى فى حجوركم) اذ لا اشكال فى انه لا يعتبر فى حرمة الربيبة ان تكون من الزوجة الفعلية المدخول بها ، بل يكفى فى حرمتها ان تكون من الزوجة المدخول بها ولو بعد زوال زوجيتها وبوحدة السياق نستكشف انه لا يعتبر فى حرمة امهات النساء ايضاً ان تكون البنت زوجة فعلا وعلى ذلك فتندرج المرضعة فى المقام تحت عنوان امهات نسائكم فتحرم .

وغير خفى ان حرمة الربيبة مطلقاً ولو لم تكن الأم زوجة مدخولا بها حال امومته قد ثبتت بقرينة خارجية لا من ناحية ظهور الآية المباركة ، فلو كنا ونحن وهذه الآية ولم يكن دليل من الخارج لكنا نقول بعدم الحرمة فى الصورة المذكورة ، اذاً لا مجال لتوهم وحدة السياق أصلا فان المجال لهذا التوهم لو كان فانما يكون فيما اذا كانت الآية فى نفسها ظاهرة فى المعنى المزبور مع ان للمناقشة على هذا ايضاً مجالا واسعاً كما لا يخفى .

(الرابع) : ان زمان زوجية الصغيرة وزمان انقضائها وان كانا فى الواقع زمانين إلا انهما كذلك بنظر الدقى الفلسفى واما بنظر المسامحى العرفى فيرى الزمانان زماناً واحداً ، فان زوجية الصغيرة وانقضائها عنها وامية الكبيرة جميعاً متحدات فى الزمان وان كانت مترتبات فى الرتبة ، فاول زمن الامية متصل بآخر زمن الزوجية ، =

. . . .

= وهذا المقدار كاف فى صدق عنوان أم الزوجة والإندراج تحت الآية المباركة .

ويرده : ان الأنظار العرفية انما تتبع فى تعيين مفاهيم الألفاظ سعة وضيقاً لا فى تطبيقاتها على مصاديقها ، فان المتبع فى ذلك هو النظر الدقى ولا عــبرة بالمسامحات العرفية ، والخصم بعد ما سلم ان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا دون الأعم لم يبق له مجال لدعوى صدق الآية وانطباقها على المقام إلا بنظر مسامحى عرفى الذى لا اعتداد به مطلقاً .

(الخامس) : ان زوجية الصغيرة وان كانت زائلة فى زمان امية الـكبيرة زماناً إلا ان زوالها فى مرتبة متأخرة عن تحقق الامية ، ففى مرتبة الامية لم تكن الزوجية زائلة ، وهذا المقدار كاف فى صدق عنوان أم الزوجة على الـكبيرة فتحرم عليه ، بيان ذلك : انه لا ريب فى أن العلة تتقدم على المعلول رتبة وتتحد معه زماناً ، وهكذا الحـكم والموضوع . فان نسبة الحكم الى الموضوع نسبة المعلول الى العلة فيتقدم الموضوع على الحكم رتبة وان كان يتحد معه زماناً ، وحيث ان ارتفاع الزوجية عن الصغيرة معلول لتحقق عنوان البنوة لها كان متأخراً عنه رتبة وان كان متحداً معه زماناً قضاء لحق العلية والمعلولية . وعليه فلا محالة انها تكون زوجة فى رتبة البنتية وإلا لزم ارتفاع النقيضين عن تلك الرتبة . وبما أن عنوان امومة الـكبيرة قد تحقق فى رتبة تحقق عنوان بنوة الصغيرة وملازم له فانهما متضائفان والمتضائفان متكائفان فى القوة والفعل فلا محالة تكون اماً للزوجة الصغيرة التى هى فى رتبة بنوتها لا فى رتبة انتفاء الزوجية عنها المتأخرة رتبة عن عنوان البنوة ، اذاً يصدق عليها انها ام زوجة فى رتبه البنوة ، وهذا المقدار كاف فى الاندراج تحت الآية المباركة وشمول أدلة التحريم .

لا يخفى أن ذلك مخدوش من وجهين :

(الأول) : انا قد ذكرنا غير مرة ان الأحكام الشرعية مترتبة على =

. . . .

= الموجودات الزمانية ولا اثر للرتبة فيها أصلا ، فان الأدلة المتكفلة ببيان الأحكام الشرعية من العمومات أو غيرها كلها ناظرة الى اثبات تلك الأحكام للموجودات الزمانية ، وتتقدر تلك الأحكام بالزمان لا بالرتبة . وعلى ذلك فلا أثر لكون امية الكبيرة فى رتبة بنوة الصغيرة التى كانت الزوجيـــة متحققة فى تلك الرتبة ، ولا يوجب ذلك أن تشملها عمومات التحريم من الآية ونحوها ، لما عرفت من انها غير ناظرة الى اثبات الأحكام للرتبة .

نعم لو كانت امومـــة الكبيرة مقارنة مع زوجية الصغيرة زماناً لشملتها العمومات لا محالة ، ولكن قد عرفت انها متأخرة عنها زماناً ، ومعه لا أثر لكون الامومة فى رتبة سابقة على ارتفاع الزوجية أصلا .

(الثانى) : ان تقدم شئ على شئ رتبة يحتاج الى ملاك يوجب ذلك ولا يكون ذلك أمراً جزافياً ، فالعلة تتقدم على المعلول قضاء لحق العلية ، والشرط يتقدم على المشروط قضاء لحق الشرطية ، والموضوع يتقدم على الحكم قضاء لحق الموضوعية .. وهكذا . ولذا لا وجه لتقدم العلة على عدم المعلول ، والشرط على عدم المشروط .. وهكذا ، فانه بلا ملاك يقتضى ذلك ، اذاً لا وجه لتقدم امومة الكبيرة على انتفاء الزوجية عن الصغيرة لعدم مقتضى لذلك ، وتقدم عنوان بنوتها على ارتفاع زوجيتها انما هو بملاك العلية وذلك الملاك منتف هنا .

وعليه فلو سلمنا ثبوت الحكم للرتبة فايضاً لا يصدق عليها عنوان أم الزوجة لان الامية لا تقدم لها على ارتفاع زوجية الصغيرة رتبة وانما المتقدم عليها عنوان البنتية .

فالنتيجة من ذلك أمران :

(الاول) : انه لا أثر للتقدم والتأخر والتقارن الرتبى فى الأحكام الشرعية أصلا .

=

. . . .

= (الثانى) : انه على فرض تسليم ان لها أثر فيها ايضاً لا يجدى فى المقام كما عرفت .

(السادس) : برواية على بن مهزيار عن ابى جعفر عليه السلام (قال : قيل له ان رجلا تزوج بجارية صغيرة فارضعتها امرأته ثم ارضعتها امرأة له اخرى ، فقال: ابن شبرمة حرمت عليه الجارية وامرأتاه ، فقال : ابو جعفر عليه السلام اخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية وامرأته التى ارضعتها أولا ، فاما الاخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته) .

فدلت الرواية على حرمة المرضعة الأولى وان كانت موردها فيمن كان له زوجتان كبيرتان فارضعتا زوجته الصغيرة إلا انها تدل على حكم المقام ايضاً كما لا يخفى

وقد ناقش فيها فى المسالك بما اليك نصه : ولكنها ضعيفة السند فى طريقها صالح بن ابى حماد وهو ضعيف ، ومع ذلك فهى مرسلة لان المراد بابى جعفر عليه السلام حيث يطلق الباقر عليه السلام وقرينته قول ابن شبرمة فى مقابله لانه كان فى زمنه ، وابن مهزيار لم يدرك الباقر عليه السلام ولو اريد من ابى جعفر الثانى وهو الجواد عليه السلام بقرينة انه أدركه وأخذ عنه فليس فيه انه سمع منه ذلك ، بل قيل له ، وجاز أن يكون سمع ذلك بواسطة ، فالارسال متحقق على التقديرين ، مع ان هذا الثانى بعيد لان اطلاق ابى جعفر لا يحمل على الجواد (ع) انتهى .

يتلخص ما فى المسالك الى امور ثلاث :

(الأول) : ان الرواية ضعيفة السند بصالح بن ابى حماد ، ودعوى انجبارها بعمل المشهور مدفوعة بعدم احراز استنادهم اليها فى مقام الافتاء ، بل عدم الاستناد اليها معلوم ، لانهم افتوا بحرمة كلتا المرضعتين لا خصوص الاولى فقط والرواية دلت على حرمة الأولى دون الثانية بل صرحت فيها بعدم حرمتها .

(الثانى) : انها مرسلة من جهة ان الظاهر من اطلاق ابى جعفر (ع) =

. . . .

= الامام الباقر (ع) دون الامام الجواد (ع) ومما يدل على ذلك قول ابن شبرمة فى مقابله فانه كان فى عصر الباقر (ع) ومن الواضح ان ابن مهزيار لم يدرك الامام الباقر (ع) لان ابن مهزيار يدور بين كونه من اصحاب الرضا (ع) كما قال بعض، وكونه من أصحاب الجواد (ع) كما قال بعض آخر، وكونه من اصحاب العسكرى (ع) كما قال ثالث، فعلى كل تقدير لا يمكن أن يروى ابن مهزيار عن الباقر (ع) بلا واسطة، اذاً الواسطة التى يروى عنها ابن مهزيار قد سقطت عن سند الرواية يقيناً، وحيث ان حال الواسطة مجهولة لنا فتصبح الرواية مرسلة.

(الثالث): انا لو سلمنا ان المراد من ابى جعفر (ع) الامام الجواد إلا انه ليس فى الرواية شىء يدل على ان ابن مهزيار سمع منه ذلك بلا واسطة، اذ من الجائز أن يكون سمع ذلك بواسطة، وذلك بقرينة قوله قال: قيل له.

اقول: اما ما ذكره - قده - اولا من ان الرواية ضعيفة سنداً بصالح بن ابى حماد فالأمر كذلك، اذ لم يثبت توثيقه ولا حسنه، وان عده بعض من الحسان

وأما ما ذكره ثانياً من ان ابى جعفر (ع) حيث اطلق فالظاهر منه الامام الباقر (ع) فالأمر ايضاً كذلك، فان ابى جعفر (ع) اذا اطلق فالمراد منه الباقر (ع) واذا قيد بالثانى فالمراد منه الجواد (ع) فالتمييز بينهما فى رواياتنا بذلك هذا الظهور فى نفسه لا بأس به إلا انه يمكن أن يعارض ذلك الظهور بظهور الرواية فى أن على بن مهزيار رواها عن الامام (ع) بلا واسطة، وهذا قرينة على ان المراد من ابى جعفر (ع) الامام الجواد دون الامام الباقر (ع) حيث انه أدرك زمانه وروى عنه بلا واسطة فى غير مورد.

واما ما ذكره ثالثاً من انه على تقدير تسليم ان يكون المراد من ابى جعفر (ع) الامام الجواد كانت الرواية مرسلة فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لان مجرد عدم ذكر =

. . . .

السائل لا يكون قرينة على الارسال ، بل لعل عدم ذكره لعدم دخله في المقصود كما هو ظاهر .

نعم الموجود في نسخة الكافي والتهذيب على بن مهزيار رواه عن ابي جعفر (ع) وهي ظاهرة في ارسال الرواية وإلا لم تكن حاجة لذكر كلمة رواه كما لم تذكر في سائر الروايات المسندة .

وعلى كل حال فالمتحصل من المجموع ان الرواية ساقطة عن الاعتبار فلا يمكن الإعتماد عليها في مقام الاستنباط .

فقد اصبحت النتيجة مما ذكرناه لحد الآن ان شيئاً من هذه الوجوه الستة لا يدل على حرمة المرضعة .

ومما يؤكد ما ذكرناه عدة من الروايات التي تعرضت لحكم الصغيرة وحكمت بحرمتها بلا تعرض لها لحكم الكبيرة نفياً أو إثباتاً .

منها ـ صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) في رجل تزوج بجارية صغيرة فارضعتها امرأته وام ولده قال (ع) تحرم عليه .

ومنها ـ صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال : ان رجلا تزوج جارية رضيعة فارضعتها امرأته فسد النكاح ، والظاهر منها فساد نكاح الصغيرة دون الكبيرة ، فانها مسكوت عنها في الصحيحة من هذه الجهة .

ثم ان هذه الرواية نقلت بثلاث طرق أحدها طريق الشيخ الى على بن فضال وهو ضعيف ، والطريقان الآخران أحدهما صحيح والآخر حسن بابن هاشم .

وقد تحصل انه مضافا الى ان عدم حرمة الكبيرة على طبق القاعدة من جهة عدم صدق عنوان ام الزوجة عليها يؤكده الصحيحتان المتقدمتان ونحوهما من جهة سكوت الامام (ع) فيها عن حكم الكبيرة .

هذا كله فيما اذا كانت الكبيرة مدخولا بها . وأما اذا لم تكن كذلك =

. . . .

وارضعت الصغيرة فهل يفسد نكاحهما معاً أم لا ؟ المعروف والمشهور هو الأول مستدلا على ذلك بان فساد نكاح احداهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح

وفيه انه بناء على ما هو المشهور بينهم فى المسألة الأولى من الحكم بحرمة المرضعة من جهة صدق عنوان ام الزوجة وام النساء عليها فالقول بحرمة المرضعة هنا وفساد نكاحها متعين بعين الملاك المزبور فيها . واما الصغيرة فهى لا تحرم بلا اشكال لفرض عدم الدخول بالكبيرة ، وأما بطلان نكاحها فلا وجه له لعدم صدق بنت الزوجة عليها ، بناء على ما هو الصحيح من ظهور المشتق فى فعلية التلبس ومن هنا يظهر فساد ما ذكروه من انه لا ترجيح لبطلان نكاح أحداهما دون الأخرى ، اذ عرفت ان الترجيح موجود .

(الفرع الثانى) (فيمن كانت له زوجتان كبيرتان فارضعتا زوجته الصغيرة مع فرض دخوله باحداهما) المعروف والمشهور بل ادعى عدم الخلاف والإشكال فى المسألة حرمة المرضعة الأولى بعين الملاك فى الفرع الأول ، وانما الإشكال والخلاف هنا فى حرمة المرضعة الثانية .

ولكن مما ذكرناه فى الفرع الأول يستبين حال هذا الفرع ، فان حرمة المرضعة الأولى هنا مبتنية على تمامية أحد الوجوه الستة المذكورة ، وعمدتها الوجوه الثلاثة الاخيرة ، وقد عرفت عدم تمامية شىء منها . وحرمة الثانية مبتنية على تمامية أحد الوجوه الثلاثة الأولى لعدم جريان الثلاثة الاخيرة عليها كما لا يخفى .

فالنتيجة ان مقتضى القاعدة والروايات المتقدمة عدم حرمة المرضعة الأولى فضلا عن الثانية .

نعم لا إشكال فى حرمة الصغيرة لا نها بنت لزوجة قد دخل بها .

ثم ان النزاع فى هذه المسألة فى وضع الهيئة وفى سعة مفهوم الاشتقاق وضيقه من دون اختصاص لها بمادة دون مادة ، فلا ينظر الى أن المادة ذاتية أو عرضية وبزوالها تنتفى الذات أو لا تنتفى ، فان كل ذلك لا دخل له فى محل النزاع .

نعم المادة اذا كانت ذاتية لا يعقل فيها بقاء الذات مع زوال التلبس . لكن الهيئة غير مختصة بها ، بل تعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع زوال التلبس - مثلا - المادة فى الناطق ذاتية ولكن الهيئة لا يختص وضعها بها ، بل يعم غيرها كالقائم ونحوه ، وهكذا المادة فى الحيوان فانها ذاتية ولا يعقل بقاء الذات بدونها إلا ان الهيئة غير مختصة بها ، بل تعم غيرها ايضاً كالعطشان ونحوه .. وهكذا .

وعلى الجملة فالنزاع هنا يختص بوضع الهيئة فقط وانها موضوعة لمعنى وسيع أو لمعنى ضيق ؟ ولا ينظر الى المادة والمبدأ أصلا ، فلا فرق بين أن يكون المبدأ ذاتياً أو عرضياً ، فان ذاتية المبدأ لا تضر بوضع الهيئة للاعم إلا اذا كان وضع الهيئة مختصاً بذلك المبدأ كما فى العناوين الذاتية ، حيث أن الوضع فيها شخصى فلا يجرى النزاع فيها .

فالنتيجة ان الخارج عن البحث العناوين الذاتية من الجوامد ، والأفعال والمصادر من المشتقات .

ولشيخنا الاستاذ - قده - فى المقام كلام وهو أن ما يكون المبدأ فيه منتزعاً عن مقام الذات ولا يحاذيه شئ فى الخارج وكان من الخارج المحمول كالعلة والمعلول والممكن وما يقابلانه من الواجب والممتنع خارج عن محل البحث .

بتقريب ان فى امثال هـــذه العناوين لا يعقل بقاء الذات وزوال التلبس فتكون كالعناوين الذاتية ، فان الامكان - مثلا - منتزع عن مقام ذات الممكن وهو الانسان ، لا عن امر خارج عن مقام ذاته وإلا فلازمه أن يكون الممكن فى مرتبة ذاته خالياً عن الامكان ولا يكون متصفاً به ، وحينئذ لزم انقلاب الممكن الى الواجب أو الممتنع ، لاستحالة خلو شئ عن أحد المواد الثلاثة .

أو فقل ان المواد الثلاثة اعنى بها (الوجوب والإمكان والإمتناع) وان كانت خارجة عن ذات الشئ وذاتياته ، لانها نسبة الى وجود الشئ الخارج عن مقام ذاته إلا انها منتزعة عن ذلك المقام فلا تعقل ان تخلو ماهية من الماهيات عن احدى هذه المواد الثلاث فى حال من الأحوال ، وهكذا العلية والمعلولية ، فانهما وان كانتا خارجيتين عن مقام ذات العلة وذات المعلول إلا انهما منتزعتان عن نفس ذاتهما لا عن خارج مقام الذات ، فلا يعقل زوال المادة مع بقاء الذات وإلا للزم اتصاف ذات العلة وذات المعلول بغيرهما . وهو كما ترى .

ولكن بالتأمل فيما ذكرناه يظهر الجواب عنه ، وذلك لان البحث فى المشتق كما أشرنا اليه آنفاً انما هو فى وضع الهيئة فقط بلا اختصاص لها بمادة دون مادة ، لما تقدم سابقاً من أن وضع الهيئات نوعى لا شخصى - مثلا - هيئة « فاعل وضعت لمعنى ، وهيئة « مفعول » وضعت لمعنى ، وزنة « مفعل » وهى : (اسم فاعل من باب الإفعال) وضعت لمعنى .. وهكذا ، ومن الواضح ان عدم جريان النزاع فى بعض افراد الهيئة من جهة عـــدم امكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه فى كلى الهيئة التى تعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ ، ولا يكون البحث حينئذ من سعة مفهوم هذه الهيئة وضيقه لغواً بعد ما كانت الذات باقية حال الإنقضاء فى جملة من المواد . وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان النزاع فى وضع هيئة « مفعل » وهيئة « فاعل » وهيئة « مفعول » ولا ريب أن هذه الهيئات لا تختص بالمواد التى لا يعقل فيها بقاء الذات مع زوالها كـ (الممكن والواجب والممتنع والعلة والمعلول) وما شاكل ذلك لئلا يجرى النزاع فيها ، بل تعم ما يمكن فيه بقاء الذات مع زوال التلبس وانقضاء المبدأ عنها كـ (المقيم والمنعم والقائم والضارب والمملوك والمقدور) واشباه ذلك . ومن المعلوم ان عدم جريان النزاع فى بعض الأفراد والمصاديق لا يوجب لغوية النزاع عن الكلى بعد ما كانت الذات فى أكثر مصاديقه قابلة للبقاء مع زوال المادة .

نعم لو كانت الهيئة فى مثل لفظ الممكن وما يقابلانه موضوعة بوضع على حده لـكان لما أفاده شيخنا الاستاذ ـ قده ـ مجالا واسعاً ، وكان البحث عن سعة مفهومها وضيقه حينئذ لغواً محضاً إلا ان الأمر ليس كذلك ، فان الهيئة فيها موضوعة فى ضمن وضع لفظ جامع بينها وبين غيرها بوضع نوعى وهو هيئة « مفعل » ـ مثلا ـ .

فما أفاده شيخنا الاستاذ ـ قده ـ فيه خلط بين جريان النزاع فى الهيئات الخاصة والهيئات العامة التى لا يختص وضعها بمادة .

ومن جميع ما ذكرناه يستبين ان الخارج عن البحث امران :
أحدهما ـ العناوين الذاتية .
وثانيهما ـ الافعال والمصادر .

ثم انه قد يشكل فى دخول هيئة اسم الزمان فى محل النزاع باعتبار انها فاقدة للركن الثانى الذى قد مر اعتباره فى دخول شئ فى محل البحث وهو بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها ، لان الذات فيه وهى الزمان من الامور المتقضية والمتصرمة فى الوجود آناً فآناً ، فلا يعقل بقاؤها فيه مع زوال المبدأ عنها ليكون داخلا فى موضع النزاع ، واما اطلاق اسم الزمان فى بعض الموارد كاطلاق مقتل الحسين (ع) على يوم العاشر من المحرم فى كل عام فهو من باب التجوز والعناية بلا اشكال .

وقد أجاب عنه المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ واليك نصه : « ويمكن حل الإشكال بان انحصار مفهوم عام بفرد كما فى المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة . مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى » .

وتوضيحه ان انحصار مفهوم كلى فى فردين أحدهما ممكن والآخر ممتنع لا يوجب عدم امكان وضع اللفظ للكلى ليضطر الى وضعه للفرد الممكن ، فانه يمكن ملاحظة المعنى الجامع بين الفردين ووضع اللفظ له ، وما نحن فيه من هذا

القبيل فان انحصار مفهوم اسم الزمان فى فرد لا يوجب وضعه له ، بل يمكن ملاحظة المفهوم العام ووضع اللفظ بازائه ، غاية الأمر انحصاره فى الخارج فى فرد واحد وهو الزمان المتلبس بالمبدأ بالفعل ، وامتناع تحقق فرده الآخر وهو الزمان المنقضى عنه المبدأ ، ولا مانع من وضع لفظ للجامع بين الفرد الممكن والمستحيل أصلا . وكم له من نظير .

ومن هنا وقع النزاع فى وضع لفظ الجلالة «الله» وانه اسم للجامع أو علم لذاته المقدسة ، فلو لم يمكن الوضع للكلى بين الممكن والممتنع لم يصح النزاع فيه ، بل كان المتعين انه علم لا اسم جنس ، اذ لو كان من قبيل الثانى لكان الوضع لا محالة للمعنى الجامع ، مع ان بقية افراده غير ذاته المقدسة ممتنعة ، بل قال ـ قده ـ ان ذلك واقع فى كلمة الواجب ، فانها موضوعة للمعنى الجامع مع استحالة سائر افراده غير ذاته تعالى .

ولا يخفى ان ما أفاده ـ قده ـ من أنه لا مانع من وضع لفظ للمعنى الجامع بين الفرد الممكن والممتنع صحيح ، بل انه لا مانع من وضع لفظ لخصوص الفرد الممتنع كوضع لفظ بسيط للحصة المستحيلة من الدور أو التسلسل أو لمفهوم اجتماع النقيضين فضلا عن الوضع للجامع بين ما يمكن وما يستحيل ، كما هو الحال فى لفظ الدور والتسلسل والإجتماع وما شاكل ذلك ، فان الجميع وضع للمفهوم العام مع امتناع بعض افراده فى الخارج كاجتماع النقيضين والضدين وتوقف العلة على المعلول المتوقف على علته ، فانه دور مستحيل والتسلسل فيما لا يتناهى ، وكثير من افرادها ممكنة فى الخارج كدور الشئ حول نفسه والتسلسل فيما يتناهى وغيرهما.

وعلى الجملة فلا شبهة فى امكان هذا الوضع على جميع المسالك فى تفسيره ، وهذا واضح . ولكن وقوع مثل هذا الوضع متوقف على تعلق الحاجة بتفهيم الجامع المزبور ، وذلك لان الغرض من الوضع التفهيم والتفهم فى المعانى التى تتعلق الحاجة بابرازها كما فى الأمثلة المذكورة ، فان الحاجة كثيراً ما تتعلق باستعمال تلك الالفاظ

فى الجامع ، بل تطلق كثيراً ويراد منها خصوص الفرد المستحيل والحصة الممتنعة . وأما اذا لم تتعلق الحاجة بذلك كان الوضع له لغواً ، فلا يصدر عن الواضع الحكيم ولما لم تكن حاجة متعلقة باستعمال اسم الزمان فى الجامع بين الزمان المنقضى عنه المبدأ والزمان المتلبس به فعلا كان الوضع له لغواً ، اذاً يخرج عن مورد النزاع .

ومن هنا يظهر فساد قياس المقام باسم الجلالة الذى وقع الخلاف فى انه علم لذاته المقدسة أو اسم جنس ، وذلك لان الحاجة تتعلق باستعمال لفظ الجلالة فى الجامع فى مسألة البحث عن التوحيد وغيره . وهذا بخلاف اسم الزمان ، فان الحاجة لا تتعلق باستعمال اللفظ فى الجامع بين المنقضى والمتلبس اذاً كان وضع اللفظ بازائه لغواً .

واما تمثيله لما وضع للجامع مع استحالة بعض أفراده بلفظ الواجب فهو غريب ، وذلك لان الواجب بمعنى الثابت ، وهو مفهوم جامع بين الواجب تعالى وغيره ، فانه يصدق على كل موجود ، فان كل موجود واجب لا محالة . نعم انه تعالى واجب لذاته وغيره واجب باراداته ، والواجب لذاته وان كان منحصراً بالله تعالى إلا ان هذه الجملة لم توضع بوضع واحد ليكون من الوضع للعام مع انحصار فرده فى واحد .

وعلى الجملة فلفظ الواجب مرادف لكلمة الثابت فهو يصدق على الامور التكوينية والتشريعية ، وبزيادة كلمة الوجود اليه يعم جميع الموجودات من الواجب لذاته وبغـــيره ، وبزيادة كلمة لذاته ينحصر بالله سبحانه فلا يشمل غيره إلا ان ذلك أجنبى عن وضع لفظ بازاء جامع ينحصر بفرد ، فان الانحصار فيه من ضم مفهوم الى مفاهيم أخر ومن باب تعدد المدلول بتعدد الدال .

والتحقيق فى المقام ان اسماء الازمنة لم توضع بوضع على حدة فى قبال اسماء الامكنة ، بل الهيئة المشتركة بينهما وهى هيئة « مفعل » وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كلى ، وهو ظرف وقوع الفعل فى الخارج أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً

وقد سبق ان النزاع انما هو فى وضع الهيئة بلا نظر الى مادة دون مادة ، فاذا لم يعقل بقاء الذات فى مادة مع زوالها لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع فى الهيئة نفسها التى هى مشتركة بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها وما لا يعقل فيه ذلك ، وحيث ان الهيئة فى محل البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان والمكان كان النزاع فى وضعها لخصوص المتلبس أو الأعم نزاعاً معقولا ، غاية الأمر ان الذات اذا كانت زماناً لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ ، واذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلك ، وقد عرفت انه لا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن والممتنع اذا تعلقت الحاجة بتفهيمه .

نعم لو كانت هيئة اسم الزمان موضوعة بوضع على حده لخصوص الزمان الذى وقع فيه الفعل لم يكن مناص من الإلتزام إلا بخروج اسم الزمان عن النزاع .

(الأمر الثانى) : قد سبق ان المصادر المزيد فيها ، بل المصادر المجردة ، والأفعال جميعاً خارجة عن محل النزاع ، لانها غير جارية على الذوات .

أما المصادر فلانها وضعت للدلالة على المبادىء التى تغاير الذوات خارجاً فلا تقبل الحمل عليها .

وأما الأفعال فلانها وضعت للدلالة على نسبة المادة الى الذات على انحائها المختلفة باختلاف الأفعال ، فالفعل الماضى يدل على تحقق نسبة المبدأ الى الذات ، والفعل المضارع يدل على ترقب وقوع تلك النسبة ، وفعل الأمر يدل على طلب تلك النسبة . ومن المعلوم ان معانيها هذه تأبى عن الحمل على الذوات .

ثم ان المشهور بين النحويين دلالة الأفعال على الزمان وقالوا : ان الفعل الماضى يدل على تحقق المبدأ فى الزمن السابق على التكلم ، والمضارع يدل على تحققه فى الزمن المستقبل أو الحال ، وصيغة الأمر تدل على الطلب فى الزمان الحال ، ومن هنا قد زادوا فى حد الفعل الإقتران باحد الأزمنة الثلاثة ، دون الاسم والحرف .

ولكن الصحيح عدم دلالته على الزمان ، والوجه فى ذلك هو أن كون

الزمان جزءً لمدلول الأفعال باطل يقيناً ، لانها لا تدل عليه لا مادة ولا هيئة ، أما بحسب المادة فظاهر لانها لا تدل إلا على نفس الطبيعة المهملة غير مأخوذة فيها اية خصوصية فضلا عن الزمان ، واما بحسب الهيئة فقد تقدم ان مفادها نسبة المادة الى الذات على نحو من انحاء النسبة فالزمان اجنبي عن مفاد الفعل مادة وهيئة .

والحاصل ان احتمال كون الزمان جزء لمدلول الفعل فاسد فى نفسه والقائلون بدلالته على الزمان لم يريدوا ذلك يقيناً .

وأما احتمال كون الزمان قيداً لمداليل الأفعال بان يكون معنى الفعل مقيداً به على نحو يكون القيد خارجاً عنه والتقيد به داخلا فهو وان كان أمراً ممكناً فى نفسه إلا انه غير واقع ، وذلك لان دلالة الأفعال عليه لابد أن تستند الى أحد امرين : إما الى وضع المادة . أو الى وضع الهيئة . ومن الواضح أن المادة وضعت للدلالة على نفس طبيعي الحدث اللابشرط ، والهيئة وضعت للدلالة على تلبس الذات به بنحو من انحائه كما عرفت ، وشئٌ منهما لا يدل عليه .

ومما يدلنا على ذلك ما نرى من صحة اسناد الأفعال الى نفس الزمان والى ما فوقه من المجردات الخالية عن الزمان ، والخارجة عن دائرته من دون لحاظ عناية فى البين فلا فرق بين قولنا (علم الله) و (علم زيد) و (أراد الله) و (أراد زيد) و (مضى الزمان) و (مضى الأمر الفلانى) فالفعل فى جميع هذه الامثلة استعمل فى معنى واحد وعلى نسق فارد ، فلو كان الزمان مأخوذاً فيه قيداً لم يصح اسناده الى نفس الزمان بلا لحاظ تجريد ، فان الزمان لا يقع فى الزمان وإلا لدار أو تسلسل ، وكذا لم يصح اسناده الى ما فوق الزمان من المجردات ، اذ أفعالها لا تقع فى الزمان لانها غير محدودة بحد ، وما كان فى الزمان محدود بحد لا محالة . وبهذا يستكشف كشفاً قطعياً عن ان الزمان غير مأخوذ فى الفعل لا جزء ولا قيداً .

نعم الفعل المسند الى الزمانى وان كان يدل على وقوع الحدث فى أحد الازمنة

الثلاثة إلا انه ليس من جهة الوضع بل من جهة ان الأمر الزماني لابد وان يقع في أحد الأزمنة .

فتحصل ان الأفعال لا تدل على الزمان وان استعمالها في جميع الموارد على نحو الحقيقة ، ولا فرق بين استعمالها في الزمان وما فوقه واستعمالها في الزماني ، فالإسناد في الجميع اسناد حقيقي .

ولكن مع هذا كله يمتاز الفعل الماضي عن المضارع بخصوصية ثابتة في كل واحد منهما ، ولاجل تلك الخصوصية لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر ويكون الإستعمال غلطاً واضحاً .

وتفصيل ذلك ان الخصوصية في الفعل الماضي هي انه وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المادة مقيداً بكونه قبل زمان التكلم ، وهذه الدلالة موجودة في جميع موارد استعمالاته سواء أكان الإسناد الى نفس الزمن وما فوقه أم الى الزماني فقولنا (مضى الزمان) يدل على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق الزمن قبل زمن التكلم وان كان الزمان لا يقع في زمن الزمان ، وكذا قولنا (علم الله) و (أراد الله) وما شاكل ذلك يدل على ان المتكلم قاصد للاخبار عن تحقق المادة وتلبس الذات بها قبل زمن التكلم ، وان كان صدور الفعل مما هو فوق الزمان لا يقع في زمان ، وكذلك اذا اسند الفعل الى الزماني كقولنا (قام زيد) و (ضرب عمرو) فانه يدل على قصد المتكلم الأخبار عن تحقق المبدأ وتلبس الذات به قبل حال التكلم فهذه الخصوصية موجودة في الفعل الماضي في جميع موارد استعمالاته من دون دلالة له على وقوع المبدأ في الزمان الماضي .

نعم بين الإسناد الى الزماني والاسناد الى غيره فرق من ناحية اخرى : وهي ان الاسناد الى الزماني يدل بالإلتزام على وقوع الحدث في الزمان الماضي . فهذه الدلالة وان كانت موجودة إلا انها غير مستندة الى أخذ الزمان في الموضوع له ، بل من جهة ان صدور الفعل من الزماني قبل حال التكلم يستلزم وقوعه في الزمان الماضي لا محالة .

وأما الخصوصية فى الفعل المضارع فهى انه وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المادة فى زمن التكلم أو ما بعده ولا يدل على وقوعها فى الحال أو الإستقبال ، كيف فان دلالته على ذلك فى جميع موارد اسناده على حد سواء فلا فرق بين اسناده الى الزمن وما فوقه كقولنا (يمضى الزمان) و (يريد الله) و (يعلم الله) وبين اسناده الى الزمانى ، غاية الأمر اذا اسند الى الزمانى يدل على وقوع المبدأ فى الزمن الحال أو الإستقبال بالإلتزام من جهة ان الفاعل الزمانى يقع فعله فى الزمن لا محالة ، وإلا فالمضارع بوضعه لا يدل إلا على تحقق المبدأ حال تحقق التكلم أو ما بعده من دون ان يدل على وقوعه فى الزمان .

وقد تحصل من ذلك امران :

(الأول) : ان الأفعال جميعاً لا تدل على الزمان لا بنحو الجزئية ولا بنحو القيدية لا بالدلالة المطابقية ولا بالدلالة الإلتزاميـــة . نعم انها تدل عليه بالدلالة الإلتزامية اذا كان الفاعل امراً زمانياً ، وهذه الدلالة غير مستندة الى الوضع ، بل هى مستندة الى خصوصية الاسناد الى الزمانى ولذا هذه الدلالة موجودة فى الجمل الإسمية ايضاً اذا كان المسند اليه فيها زمانياً فاذا ، قيل (زيد قائم) فهو يدل على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المبدأ وتلبس الذات به فى الخارج بالمطابقة وعلى وقوعه فى أحد الأزمنة الثلاثة بالإلتزام .

(الثانى) : ان كلا من الفعل الماضى والمضارع يدل على خصوصية بها يمتاز أحدهما عن الآخر وتلك الخصوصية مأخوذة فى المعنى على نحو التقييد فيكون معنى الفعل الماضى تحقق المادة مقيداً بكونه قبل زمن التلفظ بنحو دخول التقيد وخروج القيد ، ومعنى المضارع تحقق المادة مقيداً بكونه فى زمن التكلم أو فيما بعده . هذا كله فيما اذا كان الفعل مطلقاً فيدل على تحقق المادة ونسبتها الى الذات قبل زمن التكلم أو مقارناً معه أو متأخراً عنه . ولكن قد يقيد بالسبق واللحوق أو التقارن بالاضافة الى شئ آخر غير التكلم ، اذاً لا يكون الماضى ماضياً حقيقة والمستقبل

مستقبلا كذلك وإنما يكون ماضياً أو مستقبلا بالاضافة الى شيء آخر ، كما فى قولنا (جاءنى زيد قبل سنة) وهو (يضرب غلامه) فاللحوق أو التقارن انما يلاحظ فى هذا المثال بالقياس الى شيء آخر وهو المجيء ، لازمن التلفظ و (يجيء زيد فى شهر كذا) و (قد ضرب عمرواً قبله بايام) فالسبق هنا إنما يلاحظ بالإضافة الى شيء آخر وهو مجيء زيد ، لا زمن التكلم.

وعلى الجملة لا ريب فى صحة استعمال الماضى والمضارع فى هذه الموارد فى اللغة العربية وغيرها .

فقد ظهر ان الملاك فى صحة استعمال الماضى جامع السبق ، سواء كان بالإضافة الى زمن التكلم أم كان بالإضافة الى شيء آخر ، وان كان الظاهر عند الإطلاق خصوص الأول ، والملاك فى صحة إستعمال المضارع جامع التقارن أو اللحوق ، وان كان الظاهر عند الاطلاق خصوص التقارن أو اللحوق بالإضافة الى زمن التكلم

(الأمر الثالث) : ان مواد المشتقات ومبادئها تنقسم الى أقسام :

منها - ما يكون من قبيل الأفعال الخارجية كالقيام والقعود والركوع والسجود والتكلم والمشى وما شاكل ذلك ، ويكون الإنقضاء فيها برفع اليد عن تلك الأفعال ولو آناما .

ومنها - ما يكون من قبيل الملكة والقوة والاستعداد كما فى المجتهد والمهندس والمفتاح والمكنسة وما شاكل ذلك ، والإنقضاء فيها لا يكون إلا بزوال القوة والملكة والإستعداد ، فما دامت قوة الإستنباط موجودة فى المجتهد أو استعداد الفتح موجودا فى المفتاح - مثلا - فالتلبس فعلي وغير زائل . نعم اذا زالت الملكة عن شخص - مثلا - كان صدق عنوان المجتهد عليه حقيقة داخلا فى محل الكلام .

ومنها - ما يكون من قبيل الحرفة والصنعة كما فى الخياط والبنا والبزاز والحداد والنساج والتمار ونحو ذلك ، ويكون التلبس بها بأخذ تلك المبادىء حرفة أو صنعة له فالبناء - مثلا - هو من اتخذ البناء حرفة له ، والإنقضاء فى مثل ذلك إنما يكون

بترك هذه الحرفة ، فما دام لم يتركها ولم يعرض عنها فالتلبس فعلى وان لم يشتغل بالبناء فعلا ، ففعلية التلبس بتلك المبادئ تدور مدار اتخاذها شغلا وكسباً ، وانتسابها الى الذات ، سواء كان ذلك الإنتساب انتساباً حقيقياً كما فى الخياط والنساج وما شاكلهما أم كان انتساباً تبعياً كما فى البقال والبزاز والتامر واللابن والحداد وامثالها ، لان موادها ومبادئها من اسماء الأعيان ، ومن المعلوم انها غير قابلة للانتساب الى الذات حقيقة ، فلا محالة يكون انتسابها اليها بتبع اتخاذ الفعل المتعلق بها حرفة وشغلا ، فمن اتخذ بيع التمر شغلا له صار التمر مربوطاً به تبعاً ، ومن اتخذ بيع اللبن شغلا صار اللبن مربوطاً به . . وهكذا .

ثم ان كون التلبس بالمادة على نحو القوة والإستعداد قد يكون من جهة ان المادة موضوعة لذلك كما فى الإجتهاد ونحوه وقد يكون من جهة استفادة ذلك من الهيئة كما فى المكنس والمفتاح ، فان المادة فيهما وهى الفتح والكنس ظاهرة فى الفعلية . لا فى القابلية والاستعداد ، ولكن الهيئة فيها موضوعة لافادة تلبس الذات بها شأناً واستعداداً فالمفتاح والمكنس موضوعان لما من شأنه الفتح والكنس لا للمتلبس بالفتح أو الكنس فعلا .

ومن هنا يصدق لفظ المفتاح حقيقة على كل ما فيه قابلية للفتح ولو لم يقع الفتح به خارجاً ، فما دامت القابلية موجودة فالتلبس فعلى ، ويكون الانقضاء فيها بزوال القابلية عنه ولو بانكسار بعض اسنانه ، فبناء على القول بكون المشتق موضوعاً للمعنى الجامع بين الذات المنقضية عنه المبدأ والمتلبسة به فعلا يصدق عليه انه مفتاح على نحو الحقيقة . وعلى القول بكونه موضوعاً للمتلبس به فعلا لايصدق عليه إلا مجازاً .

ومما ذكرناه يستبين ان اختلاف المواد فى المشتقات لا دخل له فى محل البحث أصلا ، فان النزاع انما هو فى وضع الهيئات للمشتقات ، وانها موضوعة للمعنى الجامع أو للحصة الخاصة منه ، بلا نظر الى وضع موادها ، وانها ظاهرة فى

الفعلية أو فى القابلية والملكة أو الحرفة والصنعة ، ففى جميع ذلك يجرى النزاع ، غاية الأمر ان الانقضاء فى كل مورد بحسبه . ومن هنا كان اختلاف المواد من هذه الناحية موجباً لاختلاف زمن التلبس طولا وقصراً كما عرفت .

وبذلك يظهر فساد ما ذكره شيخنا الاستاذ ـ قده ـ من خروج اسماء الآلة واسماء المفعولين عن محل النزاع تبعاً لصاحب الفصول ـ قده ـ بتقريب ان الهيئة فى أسماء الآلة كما عرفت قد وضعت للدلالة على القابلية والإستعداد ، وهذا الصدق حقيق وان لم يتلبس الذات بالمبدأ فعلا . واما اسماء المفعولين فلأن الهيئة فيها وضعت لان تدل على وقوع المبدأ على الذات ، وهذا المعنى مما لا يعقل فيه الإنقضاء ، لأن ما وقع على الذات كيف يعقل انقضائه عنها ، ضرورة أن الشىء لا ينقلب عما وقع عليه ، والمفروض أن الضرب قد وقع عليها ، فدائماً يصدق انها ممن وقع عليه الضرب ، اذاً لا يفرق فى صدق المشتق بين حال التلبس والانقضاء ، فى كلا الحالين على نسق واحد بلا عناية فى البين ، بل لا يتصور فيه الإنقضاء كما مر .

وجه الظهور : ان الهيئة فى الآلة إذا دلت على قابلية الذات للاتصاف بالمادة شأناً ، فما دامت القابلية موجودة كان التلبس فعلياً وان لم تخرج المادة عن القابلية الى الفعلية أصلا ، فالمفتاح يصدق على ما من شأنه الفتح وان لم يتلبس به ابداً ، وعليه فانقضاء التلبس انما يكون بسقوطها عن القابلية ، كما لو انكسر بعض اسنانه ـ مثلا ـ ومعه كان الصدق على نحو الحقيقة بناء على الأعم ، وعلى نحو المجاز بناء على الوضع لخصوص المتلبس .

فما أفاده ـ قده ـ مبتن على الخلط بين شأنية الإتصاف بالمبدأ وفعليته به ، وتخيل ان المعتبر فى التلبس انما هو التلبس بالفعل بالمبدأ .

وأما اسماء المفعولين فلأن ما ذكره ـ قده ـ فى وجه خروجها عن محل النزاع عجيب ، والوجه فى ذلك : هو انه لو تم ما ذكره لجرى ذلك فى اسماء الفاعلين ايضاً ، فان الهيئة فيها موضوعة لان تدل على صدور الفعل عن الفاعل ، ومن

المعلوم انه لا يتصور انقضاء الصدور عمن صدر عنه الفعل خارجا ، لان الشيء لا ينقلب عما وقع عليه ، والمبدأ الواحد كالضرب مثلا لا يتفاوت حاله بالإضافة الى الفاعل أو المفعول ، غاية الأمر ان قيامه باحدهما قيام صدورى و بالآخر قيام وقوعى .

وحل ذلك : ان اسماء المفعولين كاسماء الفاعلين وضعت للمفاهيم الكلية ، لما تقدم منا من أن الألفاظ وضعت بازاء المعانى التى هى قابلة للانطباق على مافى الخارج تارة ، وعلى ما فى الذهن اخرى ، لا بازاء الموجودات الخارجية ، لأنها غير قابلة لان تحضر فى الأذهان ، ومن هنا قد يكون للموضوع له مطابق فى الخارج وقد لا يكون له مطابق فيه ، فالمضروب ـ مثلا ـ قد يكون موجوداً ، وقد يكون معدوماً .. وهكذا الحال فى سائر الألفاظ ، فالنزاع هنا فى أن اسم الفاعل أو اسم المفعول موضوع لمعنى لا ينطبق الا على خصوص المتلبس أو للاعم منه ومن المنقضى .

وعلى الجملة لا نجد فرقاً بين اسم الفاعل والمفعول ، فكما ان النزاع يجرى فى هيئة اسم الفاعل وانها وضعت لمفهوم كان مطابقه فى الخارج فرداً واحداً وهو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا ، أو فردين أحدهما المتلبس والآخر المنقضى ، فكذلك يجرى فى هيئة اسم المفعول وانها وضعت لمعنى كان مطابقه فى الخارج فرداً واحداً أو فردين ـ مثلا ـ لو فرض ان زيداً كان عالماً بقيام عمرو ثم زال عنه العلم به ، فكما أن النزاع جار فى صحة إطلاق العالم على زيد وعدم صحة اطلاقه إلا مجازاً ، فكذلك النزاع جار فى صحة إطلاق المعلوم على قيام عمرو وعدم صحة إطلاقه عليه الأعلى نحو المجاز ، ضرورة انه لا فرق بين الهيئتين هنا أصلا ، فان المبدأ فى كلتيهما واحد ، والمفروض ان ذلك المبدأ قد زال ، وبزواله كان إطلاق العالم على زيد ، واطلاق المعلوم على قيام عمرو من الإطلاق على المنقضى عنه المبدأ لا محالة .

(الأمر الرابع) : ان المراد من الحال المأخوذ فى عنوان المسألة ليس زمن النطق يقيناً ، ضرورة عدم دلالة الأوصاف المشتقة عليه ، ولا على غيره من الماضى أو المستقبل لا بنحو الجزئية ولا بنحو القيدية ، فحالها من هذه الجهة كحال

اسماء الأجناس ، فكما أنها لا تدل على زمان خاص ، فكذلك تلك . ومن هنا لا تجوّز في قولنا (زيد كان قائماً بالأمس) أو (زيد سيكون ضارباً) ونحو ذلك، كما أنه لا تجوز في قولنا (زيد كان انساناً) أو (سيكون تراباً) الى غير ذلك ، فلو كان زمن النطق داخلا في مفهومها لزم التجوز في هـذه الأمثلة لا محالة ، وكذا لا دلالة فيها على أحد الأزمنة الثلاثة ايضاً ، وذلك لان تلك الأوصاف كما تستند الى الزمانيات ، كذلك تستند الى نفس الزمان والى ما فوقه من المجردات ، مع أنه لا يعقل أن يكون للزمان زمان ، وكذا للمجردات ، والاسناد في الجميع على نسق واحد ، ولو كان خصوص زمان ، أو أحد الأزمنة داخلا في مفهومها لكان اسنادها الى نفس الزمان ، وما فوقه محتاجاً الى لحاظ عناية وتجريد .

نعم إذا اسندت الى الزمانيات تدل على ان تلبس الذات بالمبدأ واقع في أحد الأزمنة ، وهذا لا من جهة ان الزمان مأخوذ في مفهومها جزءاً أو قيداً ، بل من جهة ان قيام الفعل بالفاعل الزماني لا يكون إلا في الزمان ، فوقوعه في أحد الأزمنة مما لابد منه .

ومن هنا يظهر ان المراد من الحال ليس زمن النطق والتكلم ولا أحد الأزمنة الثلاثة ، بل المراد منه فعلية تلبس الذات بالمبدأ ، إذاً مرجع النزاع الى سعة المفاهيم الإشتقاقية وضيقها بمعنى ان المشتقات هل هي موضوعة للمفاهيم التي مطابقها في الخارج خصوص الذات حال تلبسها بالمبدأ ، أو الأعم من ذلك ومن حال الإنقضاء ، فبناء على القول بالاعم كانت مفاهيمها قابلة للانطباق خارجاً على فردين : هما المتلبس فعلا والمنقضي عنه المبدأ . وعلى القول بالأخص كانت مفاهيمها غير قابلة للانطباق إلا على فرد واحد ، وهو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا .

وأما ما يقال ـ من أن الظاهر من اطلاق المشتقات وحملها على شيء هو فعلية تلبس الذات بالمبدأ حين النطق والتكلم ، فان الظاهر من قولنا (زيد قائم) كونه كذلك بالفعل ، وفي زمان النطق ، فلا معنى للنزاع في كون المشتق موضوعاً للاعم

أو للاخص بعد التسالم على ان المرجع فى تعيين مداليل الألفاظ ومفاهيمها هو فهم العرف ، والمفروض أن المتفاهم عندهم من الإطلاق والحمل هو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا حين التكلم - فهو وان كان صحيحاً بالاضافة الى الاستظهار من الاطلاق إلا انه لا يستلزم بطلان النزاع فى المقام ، فان الظهور من جهة الإطلاق يختص بموارد الحمل وما بحكمه ، ولا يعم جميع الموارد ، كما اذا قيل (لا تكرم الفاسق) أو (لا تهن العالم) ونحو ذلك ، فيقع البحث فى أن موضوع الحكم هو خصوص المتلبس بالمبدأ أو للاعم منه ومن المقتضى .

فتحصل مما ذكرناه ان المراد بالحال هو فعلية التلبس بالمبدأ لا حال النطق ولذا صح اطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس وان لم يكن ذلك زمان النطق .

(الأمر الخامس) : ذكر المحقق صاحب الكفاية - قده - انه لا أصل فى المقام ليعول عليه عند الشك فى تعيين الموضوع له وانه المعنى الوسيع أو المعنى الضيق بعد عدم تمامية الأدلة على تعيين الوضع لاحدهما ، بتقريب ان اصالة عدم ملاحظة الواضع الخصوصية فى الموضوع له عنه وضعه معارضة باصالة عدم ملاحظته العموم والإطلاق فيه ، لان المفاهيم فى حد مفهوميتها متبائنات فاذا دار الأمر بين الوضع لمفهوم عام أو لمفهوم خاص ، فكما يحتمل لحاظ الأول عند الوضع ، فكذلك يحتمل لحاظ الثانى ، وحيث ان كل واحد من اللحاظين حادث مسبوق بالعدم فجريان الأصل فى أحدهما معارض بجريانه فى الآخر . هذا مضافا الى عدم جريانه فى نفسه لان اصالة عدم لحاظ الخصوصية لا تثبت الوضع للأعم إلا على القول باعتبار الأصل المثبت ، وكذا العكس .

وعليه فتنتهى النوبة الى الاصول الحكمية .

وذكر فى الكفاية ان هذه الاصول تختلف باختلاف الموارد فالموارد التى يشك فيها فى حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذى أخذ فى الموضوع يرجع فيها الى اصالة البراءة ، كما اذا فرضنا ان زيداً كان عالماً ثم زال عنه العلم وبعد ذلك ورد فى الدليل (اكرم كل عالم) فشككنا فى وجوب اكرام « زيد » لاحتمال كون المشتق

موضوعا للاعم. وأما الموارد التي يشك فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه وثبوته فالمرجع فيها هو الاستصحاب ، وذلك كما لو كان زيد عالماً وأمر المولى بوجوب (اكرام كل عالم) ثم بعد ذلك زال عنه العلم واصبح جاهلا ، فلا محالة نشك في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتق موضوعاً للاعم ، اذاً نستصحب بقائه .

لا يخفى ان ما أفاده ـ قده ـ أولا من انه لا أصل هنا ليعول عليه عند الشك في الوضع للمفهوم الوسيع أو الضيق فهو صحيح ، لما عرفت .

وأما ما أفاده ـ قده ـ ثانياً من أنه لا مانع من الرجوع الى الأصل الحكمي في المقام وهو اصالة البراءة في موارد الشك في الحدوث ، والاستصحاب في موارد الشك في البقاء فلا يمكن المساعدة عليه ، وذلك : لانه لا فرق بين موارد الشك في الحدوث ، وموارد الشك في البقاء ، ففي كلا الموردين كان المرجع هو اصالة البراءة ، دون الاستصحاب .

أما في موارد الشك في حدوث التكليف فالأمر واضح .

وأما في موارد الشك في البقاء فبناء على ما سلكناه في باب الاستصحاب من عدم جريانه في الشبهات الحكمية خلافا للمشهور فالأمر ايضاً واضح ، فان الإستصحاب فيها دائماً معارض باستصحاب عدم سعة المجعول ، وبالتعارض يتساقط الاستصحابان لا محالة .

وأما على المسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فالاستصحاب لا يجري في المقام ايضاً ، وذلك : لاختصاص جريانه بما اذا كان المفهوم فيه متعيناً ومعلوماً من حيث السعة والضيق ، وكان الشك متمحضاً في سعة الحكم المجعول وضيقه ، كما لو شككنا في بقاء حرمة وطي الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الإغتسال فالمرجع فيه هو استصحاب بقاء الحرمة الى أن تغتسل ، أو لو شككنا في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره ، أو في بقاء نجاسة الماء المتمم كراً بناء على نجاسة الماء القليل بالملاقاة فالمرجع في جميع ذلك هو استصحاب بقاء

الحكم ، وبه يثبت سعته .

واما فيما لا يتعين مفهوم اللفظ ومعناه ، وهو المعبر عنه بالشبهة المفهومية فلا يجرى الإستصحاب فيه ، لا حكما ، ولا موضوعاً .

أما الأول فلما ذكرناه فى بحث الإستصحاب من اعتبار وحدة القضية المتيقنة مع المشكوك فيها موضوعاً ومحمولا فى جريان الاستصحاب ، ضرورة انه لا يصدق نقض اليقين بالشك مع اختلاف القضيتين موضوعاً أو محمولا ، وحيث أن فى موارد الشبهات المفهومية لم يحرز الاتحاد بين القضيتين لا يمكن التمسك بالإستصحاب الحكمى ، فاذا شك فى بقاء وجوب صلاة العصر ،أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس من جهة الشك فى مفهوم المغرب وان المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة ؟ فعلى الأول كان الموضوع وهو (جزء النهار) منتفياً ، وعلى الثانى هو كان باقياً ، وبما انا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الإتحاد بين القضيتين ، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب .

وأما الثانى وهو استصحاب بقاء الموضوع فلعدم الشك فى انقلاب حادث زمانى ليحكم ببقاء المتيقن إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردد مفهومه بين السعة والضيق ليس لنا شك فى أمر خارجى ، فان استتار القرص عن الأفق حسى معلوم لنا بالعيان ، وذهاب الحمرة غير متحقق كذلك ، فماذا يكون هو المستصحب .

وبعبارة واضحة ان المعتبر فى الاستصحاب امران : اليقين السابق والشك اللاحق مع اتحاد المتعلق فيهما ، وهذا غير متحقق فى الشبهات المفهومية ، فان كلا من الاستتار وعدم ذهاب الحمرة متيقن فلا شك ، وانما الشك فى بقاء الحكم ، وفى وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيق ، وقد عرفت ان الاستصحاب بالنسبة الى الحكم غير جار ، لعدم احراز بقاء الموضوع ، وأما بالاضافة الى وضع اللفظ فقد تقدم انه لا أصل يكون مرجعاً فى تعيين السعة أو الضيق . وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه ، فان الشبهة فيه مفهومية ، والموضوع له مردد بين خصوص المتلبس

أو الأعم منه ومن المنقضي فالإستصحاب لا يجري في الحكم لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة ، وقد مر ان الإتحاد مما لا بد منه في جريان الاستصحاب - مثلا - العالم بما له من المعنى موضوع للحكم ، وحيث انه مردد بين أمرين : المتلبس بالمبدأ والأعم فالتمسك باستصحاب بقاء الحكم غير ممكن للشك في بقاء موضوعه ، وكذلك لا يجري الاستصحاب بالنسبة الى الموضوع لعدم الشك في شيء خارجاً مع قطع النظر عن وضع المشتق وتردد مفهومه بين الأعم والأخص وقد عرفت أن المعتبر في جريان الإستصحاب أمران : اليقين السابق والشك اللاحق مع وحدة متعلقهما في الخارج ، والشك في مقامنا غير موجود ، فان تلبس زيد - مثلا - بالمبدأ سابقاً وانقضاء المبدأ عنه فعلا كلاهما متيقن فلا شك في شيء ، وإنما الشك في وضع المشتق وبقاء الحكم ، أما بالنسبة الى وضع المشتق فقد عرفت انه لا أصل يرجع اليه في تعيين مفهوم اللفظ ووضعه سعة أو ضيقاً .

وتوهم جريان الأصل في بقاء الموضوع بوصف موضوعيته فانه مشكوك فيه مدفوع بانه عبارة اخرى عن جريان الأصل في بقاء الحكم ، وقد عرفت عدم جريانه فيه .

فالنتيجه ان الإستصحاب في الشبهات المفهومية ساقط ولو قلنا بجريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية فيما اذا كان الشك في سعة المجعول وضيقه .

وقد أشار شيخنا العلامة الانصاري - قده - في آخر بحث الاستصحاب في مسألة اشتراط بقاء الموضوع فيه الى هذا المعنى وهو عدم جريان الاستصحاب في موارد الشبهات المفهومية .

فقد أصبحت النتيجة : أن المرجع في كلا الموردين هو أصل البراءة .

فما ذكره المحقق صاحب الكفاية - قده - من الفرق بين الموردين وان المرجع في المورد الثاني هو الإستصحاب دون البراءة غير صحيح .

نستنتج مما ذكرناه حول المشتق لحد الآن عدة امور :

(الأول) : ان محل البحث لا يعم جميع المشتقات بل يخص بعضها ويعم بعض أصناف الجوامد وهو (ما كان مفهومه منتزعاً عن أمر خارج مقام ذاته) .

(الثانى) : ان ملاك دخول شئ فى محل البحث أن يكون واجداً لركيزتين :

١ ـ أن يكون قابلا للحمل على الذات ولا يأبى عنه .

٢ ـ ان تبقى الذات بعد انقضاء المبدأ عنها ، فاذا اجتمعت هاتان الركيزتان فى شئ دخل فى محل البحث ، وإلا فلا .

(الثالث) : ان محل النزاع هنا يتمحض فى وضع هيئات المشتقات وسعة معانيها وضيقها بلا نظر الى موادها أصلا واختلافها لا يوجب الإختلاف فى محل البحث كما تقدم .

(الرابع) : ان الأفعال جميعاً لا تدل على الزمان حسب وضعها . نعم إذا اسندت الى الزمانى دلت على وقوع الحدث فى زمن ما ، إلا ان هذه الدلالة خارجة عن مداليها ، ومستندة الى خصوصية اخرى كما سبق .

(الخامس) : ان نقاط الميز بين الأفعال بعد خروج الزمان عن مداليلها هى: ان الفعل الماضى يدل على تحقق الحدث قبل زمن التكلم . والمضارع يدل على تحقق الحدث فى زمن التكلم أو ما بعده . والأمر يدل على الطلب حال التلفظ ، فهذه النقاط هى النقاط الرئيسية للفرق بينها ، وهى توجب تعنون كل واحد منها بعنوان خاص واسم مخصوص ، وتمنع عن صحة إستعمال أحدها فى موضع الآخر ، وموجودة فى جميع موارد استعمالاتها كما مر بيانه .

(السادس) : ان المراد من الحال المأخوذ فى عنوان المسألة هو فعلية تلبس الذات بالمبدأ ، لا زمان النطق ، كما سبق من أن الزمان مطلقاً (سواء كان زمان النطق أم غيره) لم يؤخذ فى مفاهيم المشتقات .

(السابع) : انه لا أصل موضوعى يرجع اليه عند الشك فى وضع المشتق للاعم أو الأخص .

(الثامن) : ان الأصل الحكمي فى المقام هو البراءة مطلقاً ولو كان للحكم حالة سابقة . هذا تمام الكلام فى المقدمات .

الاقوال فى المسألة

قال : المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ ان الأقوال فى المسألة وان كثرت إلا انها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين ، لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه فى المعنى ، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال ، وقد مرت الإشارة الى انه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده .

(اقول) : الصحيح كما أفاده ـ قده ـ وذلك : لما عرفت من أن مركز البحث والنزاع هنا فى وضع هيئة المشتق وفى سعة معناه وضيقه واختلافه من كل من الناحيتين المزبورتين اجنبي عن المركز بالكلية .

ولشيخنا الاستاذ ـ قده ـ فى المقام كلام وحاصله هو أن النزاع فى وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلا أو للاعم منه مبنى على البساطة والتركب فى المفاهيم الإشتقاقية ، فعلى القول بالتركب حيث انه قد أخذ فى مفهوم المشتق انتساب المبدأ الى الذات ، ويكفى فى صدق الانتساب التلبس فى الجملة ، فلا محالة يكون المشتق موضوعاً للاعم ، وعلى القول بالبساطة فمفهوم المشتق ليس إلا نفس المبدأ المأخوذ لا بشرط فهو ملازم لصدق نفس المبدأ ، ومع انتفائه ينتفى العنوان الإشتقاقى لا محالة ، ويكون حاله حينئذ حال الجوامد فى أن المدار فى صدق العنوان فعلية المبدأ ، وان كان بينهما فرق من جهة اخرى ، وهى أن شيئية الشئ حيث انها بصورته لا بمادته فالمادة لا تتصف بالعنوان أصلا ، ولذا لا يصح استعمالها فى المنقضى عنه وما لم يتلبس به بعد ولو مجازاً . وهـذا بخلاف المشتقات ، فان المتصف بالعناوين الاشتقاقيه هى الذوات وهى باقية بعد الانقضاء وزوال التلبس فيصح الإستعمال مجازاً ، وحيث ان المختار عندنا القول ببساطة المفاهيم الاشتقاقية فيتعين ان الحق هو وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلا . هذا .

ثم عدل ـ قده ـ عن هذه الملازمة اى استلزام القول بالتركب الوضع للاعم واستلزام القول بالبساطة الوضع للاخص وقال : الحق هو وضع المشتق لخصوص المتلبس مطلقاً سواء قلنا بالبساطة أم بالتركب ؟

وأفاد فى وجه ذلك ما ملخصه :

أما على البساطة فلان الركن الوطيد على هذا القول هو نفس المبدأ غاية الامر انه ملحوظ على نحو لا بشرط ، ومعه لا يأبى عن الحمل على الذات ولا يكون مباثناً لها فى الوجود الخارجي ، فالصدق حينئذ متقوم بالمبدأ وجوداً وعدماً ، فاذا انعدم فلا محالة لا يصدق العنوان الاشتقاقى إلا بالعناية ، بل قال : ان العناوين الاشتقاقية من هذه الجهة اسوء حالا من العناوين الذاتية ، فان العناوين الذاتية ، وان كانت فعليتها بفعلية صورها والمادة غير متصفة بالعنوان أصلا إلا انها موجودة قبل الاتصاف وبعده وحينه ، ومن هنا يكون الإستعمال فيها قبل الإتصاف وبعد انقضائه غلطاً ، لأن العلائق المذكورة فى محلها من الأول أو المشارفة أو علاقة ما كان كلها مختصة بباب المشتقات . وهذا بخلاف العناوين الإشتقاقية ، فانها عين مباديها ، وهى بسيطة سواء كانت المباده من أحدا المقولات أم كانت من غيرها ؟ وغير مركبة من صورة ومادة ، فاذا انعدمت المبادئ تنعدم العناوين بالكلية ، ولا يبق منها شئ ابداً .

وتوهم ـ انه لا بد على هذا ان لا يصح استعمال العنوان الاشتقاقى فى المنقضى عنه وما لم يتلبس بعد ولو مجازاً بطريق أولى ، لانه اسوأ حالا من العنوان الذاتى، والمفروض كما عرفت عدم جواز استعماله فيهما مطلقاً ـ مدفوع بانه وان كان اسوأ حالا منه إلا ان المتصف بالعناوين الإشتقاقية حين الإتصاف هى الذوات ، وحيث انها موجودة قبل الإتصاف وبعده فيصح الإستعمال بعلاقة الأول أو المشارفة أو علاقة ما كان ، فبقاء الموصوف فيها هو المصحح لجواز الاستعمال وان لم يؤخذ فى المعنى . وهذا بخلاف العناوين الذاتية ، فانها كما عرفت عناوين لنفس الصور

دون المادة ، فالمادة لا تتصف بها فى حال من الأحوال ـ مثلا ـ انسانية الانسان بصورتها النوعية ، والمادة المشتركة لا تتصف بالانسانية أبداً ، ولا يصدق عليها عنوانها ، وتلك المادة وان كانت موجودة قبل الاتصاف وبعده وحينه إلا انها لا تتصف بالانسانية فى حال ، ولذا لا يصح الإستعمال فى المنقضى وما لم يتلبس بعد حتى مجازاً ، لعدم تحقق شئ من العلائق المزبورة .

فقد أصبحت النتيجة ان البراهين القائمة على البساطة تدل بالملازمة على وضع المشتق لخصوص المتلبس فعلا ، دون الأعم .

وأما على التركب ، فلان الذات المأخوذة فى المفاهيم الإشتقاقية لا تكون مطلق الذات ، بل خصوص ذات متلبسة بالمبدأ ومتصفة بصفة ما على انحائها المختلفة من الجواهر والأعراض وغيرهما ، ومن الواضح انه لا جامع بين الذات الواجدة لصفة ما والذات الفاقدة لها ، فان مفهوم المشتق على القول بالتركب مركب من الذات والمبدأ ، وليس مركباً من المبدأ والنسبة الناقصة ، ليكون المفهوم مركباً من مفهوم اسمى وحرفى ، وإلا لم يصح حمله على الذات أبداً ، ولم يصح إستعماله إلا فى ضمن تركيب كلامى ، مع ان الأمر ليس كذلك ، لصحة الحمل على الذات ، وصحة الاستعمال منفرداً ، بل هو كما عرفت مركب من الذات والمبدأ ، غاية الأمر ان المفهوم على هذا متضمن لمعنى حرفى كأسماء الاشارة والضمائر ونحوهما . ومن هنا قلنا انه بناء على التركب فالذات هى الركن الوطيد ، ولكنها لم تؤخذ مطلقة ، بل المأخوذ هو حصة خاصة منها وهى الذات المتلبسة بالمبدأ والمتلونة بهذا اللون فعلا ، ولا يكون جامع بينها وبين الذات المنقضية عنها المبدأ ، ليصدق عليهما صدق الطبيعى على أفراده والكلى على مصاديقه .

أو فقل ان وضع المشتق للاعم يتوقف على تصوير جامع بين المنقضى والمتلبس فى الواقع ومقام الثبوت ، ولما لم يعقل وجود جامع بينهما ثبوتاً ، فلا مجال لدعوى كون المشتق موضوعاً للاعم اثباتاً .

نعم لو كان الزمان مأخوذاً فى مدلول المشتق بان يقال انه وضع للدلالة على المتلبس فى زمن ما وهو صادق على المتلبس فى الحال وفى الماضى وجامع بينهما لامكن أن يدعى بانه موضوع للجامع بين الفردين. ولكن قد تقدم ان الزمان خارج عن مفهومه وغير مأخوذ فيه لا جزءً ولا قيداً ولا خاصاً ولا عاماً، بل لو قلنا بأخذ النسبة الناقصة فى مداليلها فهى لم توضع إلا للمتلبس، وذلك لان النسبة الناقصة هنا حالها حال سائر النسب التقييدية والاضافات، وهى لا تصدق إلا فى موارد التلبس الفعلى، ومن الظاهر انه لا جامع بين النسبة فى حال التلبس والنسبة فى حال الانقضاء، ليكون المشتق موضوعاً بازاء ذلك الجامع.

تلخص على ضوء ما بيناه ان المشتق وضع للمتلبس بالمبدأ فعلا على كلا القولين، ولا مجال حينئذ للنزاع فى مقام الإثبات ابداً، فانه متفرع على امكان تصوير الجامع فى مقام الثبوت، وقد عرفت عدم امكانه.

وغير خفى انه يمكن تصوير الجامع على القول بالتركب باحد الوجهين:

(الأول): أن يقال ان الجامع بين المتلبس والمنقضى اتصاف الذات بالمبدأ فى الجملة فى مقابل الذات التى لم تتصف به بعد، فان الذات فى الخارج على قسمين:

قسم منها لم يتلبس بالمبدأ بعد وهو خارج عن المقسم.

وقسم منها متصف به، ولكنه أعم من أن يكون الإتصاف باقياً حين الجرى والنسبة أم لم يكن باقياً؟ وهو جامع بين المتلبس والمنقضى، وصادق عليهما صدق الطبيعى على افراده، فالموضوع له على القول بالأعم هو صرف وجود الإتصاف العارى عن أية خصوصية كما هو شأن الجامع والمقسم فى كل مورد، وهو كما ينطبق على الفرد المتلبس حقيقة، كذلك ينطبق على الفرد المنقضى، فان هذا المعنى موجود فى كلا الفردين.

أو فقل ان الجامع بينهما خروج المبدأ من العدم الى الوجود، فان المبدأ كما خرج من العدم الى الوجود فى موارد التلبس، كذلك خرج فى موارد الانقضاء،

فصرف وجود المبدأ للذات من دون اعتبار امتداده وبقائه جامع بين الفردين ، وخصوصية البقاء والانقضاء من خصوصيات الأفراد ، وهما خارجتان عن المعنى الموضوع له .

(الثاني) : انا لو سلمنا ان الجامع الحقيقي بين الفردين غير ممكن إلا انه يمكننا تصوير جامع انتزاعي بينهما وهو عنوان أحدهما. نظير ما ذكرناه في بحث الصحيح والأعم من تصوير الجامع الإنتزاعي بين الأركان . ولا ملزم هنا لان يكون الجامع ذاتياً ، لعدم مقتض له ، اذ في مقام الوضع يكفي الجامع الانتزاعي لان الحاجة التي دعت الى تصوير جامع هنا هي الوضع بازائه ، وهو لا يستدعي أزيد من تصوير معنى ما ، سواء كان المعنى من الماهيات الحقيقية أم من الماهيات الاعتبارية ؟ أم من العناوين الانتزاعية ؟ اذاً للواضع في المقام أن يتصور المتلبس بالمبدأ فعلا ويتصور المنقضي عنه المبدأ ، ثم يتعهد على نفسه بانه متى ما قصد تفهيم أحدهما يجعل مبرزه هيئة ما من الهيئات الإشتقاقية على سبيل الوضع العام والموضوع له العام أو الخاص .

فالنتيجة ان تصوير الجامع على القول بالأعم باحد هذين الوجهين بمكان من الامكان .

وعلى هذا الضوء يظهر أن للنزاع في مقام الاثبات مجالا واسعاً .

وأما ما أفاده ـ قده ـ من أنه على البساطة لا يتصور الجامع بين المتلبس والمنقضي والواجد والفاقد فالأمر كما أفاده لو كان مفهوم المشتق بعينه هو مفهوم المبدأ ، وكان الفرق بينهما بالاعتبار واللحاظ أي (اعتباره لا بشرط وبشرط لا) اذ حينئذ كان الركن الوطيد هو المبدأ ، فاذا زال زال العنوان الاشتقاقي لا محالة ، إلا ان هذا القول باطل ، فان مفهوم المشتق كما سيأتي بيانه ليس بسيطاً ، وعلى تقدير انه كان بسيطاً فلا يكون عين مفهوم المبدأ ، بل هو مباين له هـــذا تمام الكلام في مقام الثبوت .

وأما الكلام فى مقام الاثبات فلا ينبغى الشك فى أن المشتق وضع للمتلبس بالمبدأ فعلا . ويدل على ذلك امور :

(الأول) : ان المتبادر من المشتقات والمرتكز منها عند اذهان العرف والعقلاء خصوص المتلبس لا الأعم ، وهذا المعنى وجدانى لكل أهل لغة بالقياس الى لغاته فهم يفهمون من المشتقات عند اطلاقاتها واستعمالاتها المتلبس بالمبدأ فعلا ، ولا تصدق عندهم إلا مع فعلية التلبس والاتصاف ، وصدقها على المنقضى عنه المبدأ وان أمكن إلا انه خلاف المتفاهم عرفا ، فلايصار اليه بلا قرينة . وهذا التبادر والإرتكاز غير مختص بلغة دون اخرى ، لما ذكرناه غير مرة ان الهيئات فى جميع اللغات وضعت لمعنى واحد على اختلافها باختلاف اللغات ـ مثلا ـ هيئة « ضارب » فى لغة العرب وضعت لعين المعنى الذى وضعت هيئة « زننده » فى لغة الفرس له .. وهكذا . ومن هنا يفهم من تبادر عنده من كلمة « زننده » خصوص المتلبس ان كلمة « ضارب » ايضاً كذلك .

نعم تختلف المواد باختلاف اللغات ، فيختص التبادر فيها باهل كل لغة ، فلا يتبادر من لفظ العجمى للعربى شيئاً وبالعكس نظراً الى اختصاص الوضع باهلها وهذا هو السر فى رجوع أهل كل لغة فى فهم معنى لغة اخرى الى أهلها وتبادره عندهم فالعجمى يرجع فى فهم اللغة العربية الى العرب ، وهكذا بالعكس . وهذا بخلاف الهيئات ، فانها على اختلاف اللغات مشتركة فى معنى واحد ، فالهيئات الإشتقاقية بشتى أنواعها وأشكالها وضعت لمعنى واحد وهو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا .

ثم ان هذا التبادر لا يختص بالجمل التامة ، ليقال انمنشأه ظهور الحمل فى التلبس الفعلى ، بل ان حال هيئة المشتق حال هيئة المركبات التقييدية كالاضافة والتوصيف ، فكما ان المتبادر عند أهل العرف من تلك المركبات فعلية النسبة والقيد ، ولا تصدق خارجاً إلا مع فعلية الإتصاف ، فكذلك المتبادر عندهم من المشتقات ذلك . فهذا التبادر يكشف كشفاً قطعياً عن الوضع لخصوص المتلبس ، لانه غير مستند الى

القرينة على الفرض ، ولا الى كثرة الاستعمال ، ضرورة ان العرف حسب ارتكازهم يفهمون من المشتقات المتلبس من دون ملاحظة الكثرة ، وحصول الانس منها فالنتيجة دعوى ان هذا التبادر مستند الى كثرة الإستعمال دون الوضع دعوى جزافية .

(الثانى) : صحة سلب المشتق عمن انقضى عنه المبدأ فيقال زيد ليس بعالم بل هو جاهل، وهى إمارة ان المشتق مجاز فيه وإلا لم تصح السلب عنه .

وقد يورد عليه بان المراد من صحة السلب ان كان صحة السلب مطلقاً فغير صحيح ، ضرورة صحة حمل المشتق على المقتضى عنه المبدأ بمعناه الجامع . وان كان مقيداً فغير مفيد ، لان علامة المجاز صحة سلب المطلق دون المقيد .

ولا يخفى ان هــذا صحيح فيما إذا تردد المفهوم العرفى للفظ بين (السعة والضيق) ولم يعلم انه موضوع للمعنى الموسع أو المضيق كلفظ العمى - مثلا - لو تردد مفهومه عرفا ودار بين أن يكون مطلق عدم الأبصار ولو من جهة انه لا عين له كبعض اقسام « الحيوانات » وبين خصوص عدم الأبصار مع وجود عين له ومع شأنية الابصار ، ولم يثبت انه موضوع للثانى ، لم يمكن اثبات انه وضع للمعنى الثانى بصحة السلب ، وذلك لانه ان اريد بصحة السلب صحة سلب العمى عما لا عين له بالمعنى المطلق فهو غير صحيح ، بداهة صحة حمله عليه بهذا المعنى . وان اريد بها صحة سلبه عنه بالمعنى الثانى عدم الابصار مع شأنيته فهو وان كان صحيحاً إلا انه لا يثبت ان العمى لم يوضع للاعم ، لان سلب الأخص لا يلازم سلب الأعم ، وقد ثبت فى « المنطق » ان نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم ، فسلب الأول حيث انه أعم لا يستلزم سلب الثانى : إلا ان ذلك .

لا يتم فى محل كلامنا : وذلك لما تقدم من أن المتبادر عرفاً من المشتق خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا ، وهو آية الحقيقة . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى إذا صح سلب المشتق بما له من المفهوم العرفى عن المنقضى عنه المبدأ فهو

كاشف عن عدم وضعه للجامع وإلا لم يصح سلبه عن مصداقه وفرده فى حين من الأحيان ، فاذا صح سلب المشتق بمفهومه العرفى عمن انقضى عنه المبدأ ثبت انه موضوع للمتلبس .

نعم مع قطع النظر عن التبادر لا يمكن اثبات أن المشتق موضوع للمتلبس بصحة سلبه عن المنقضى كما عرفت .

(الثالث) : لا ريب فى تضاد مبادئ المشتقات عرفا بما لها من المعانى الثابتة فى الأذهان المرتكزة فى النفوس كالقيام . والقعود . والحركة . والسكون . والسواد والبياض . والعلم . والجهل . وما شاكلها ، ضرورة ان اثنين منها لا يجتمعان فى الصدق فى آن واحد . وعليه فطبعاً تكون العناوين الإشتقاقية المنتزعة عن اتصاف الذات بها متضادة ، ومن هنا يرى العرف التضاد بين عنوان العالم . والجاهل . والأسود . والأبيض . والمتحرك . والساكن .. وهكذا . وهو بنفسه يدل على ان المشتق موضوع للمتلبس دون الأعم ، وإلا لم يكن بينها مضادة عرفاً بما لها من المعانى ، بل كان مخالفة ، وأمكن صدق عنوانين منها معاً على الذات فى زمن واحد فيما اذا كان التلبس باحدهما فعلياً وبالاخير منقضياً ، فيجتمعان فى الصدق فى آن واحد . فلا مضادة .

وبتعبير آخر : ان المشتق لو كان موضوعاً للأعم لم يلزم اجتماع الضدين عند صدق عنوانين على الذات حقيقة ، بل يصح ان يقال عرفاً (هذا أسود . وابيض) (أو عالم وجاهل) فى آن واحد ، مع أن الأمر ليس كذلك ، ضرورة ان هذا من اجتماع الضدين حقيقة كما ان قولنا (هذا سواد وبياض) (أو علم وجهل) كذلك .

نعم لو كان الصدق مختلفاً فى الزمان بان كان صدق أحدهما فى زمان وصدق الآخر فى زمان آخر ، أو لم يكن الإطلاق فى كلا الحملين حقيقياً ، بل كان فى أحدهما بالحقيقة ، وفى الآخر بالعناية فلا تضاد ، اذ المعتبر فى تحقق التضاد ،

أو التناقض فى أى مورد كان وحدة الزمان مع اعتبار بقيـــة الوحدات ، ومع الإختلاف فيه ، أو فى غيره من الوحدات ، أو لم يكن الإطلاق فى كليهما على نحو الحقيقة ينتفى التضاد .

فالنتيجة : ان ارتكاز التضاد بين العناوين بما لها من المعانى قرينة عرفية على الوضع للمتلبس .

ثم ان هذا الذى ذكرناه من الأدلة على الوضع لخصوص المتلبس لا يختص بهيئة دون اخرى ، وبلغة دون ثانية ، بل يجرى فى الجميع ، ولا أثر لاختلاف المبادئ فى ذلك ، كما انه لا أثر لاختلاف الطوارى والحالات . وهذا واضح .

وعليه فما ذكره القوم من التفصيلات باعتبار اختلاف الطوارى والحالات تارة وباعتبار اختلاف المبادئ تارة اخرى لا يرجع الى معنى محصل .

فقد تحصل مما ذكرناه انه لا مناص من الإلتزام بوضع المشتق لخصوص المتلبس

ومما يؤيد ما ذكرناه من الإختصاص ان الفقهاء (رض) لم يلتزموا بترتيب الآثار فى موارد الانقضاء ، ومن هنا لم يحكموا بوجوب الانفاق على الزوجة بعد انقضاء الزوجية عنها بطلاق ، أو نحوه وكذا بجواز النظر اليها .

أدلة القول بالاعم

وقد استدل على القول بالأعم بان استعمال المشتق فى موارد الإنقضاء اكثر من استعماله فى موارد التلبس فيقال هذا (قاتل زيد) وذاك (مضروب عمرو) .. وهكذا . فلو كان المشتق موضوعاً للمتلبس لزمه أن تكون هذه الإستعمالات ، وما شاكلها استعمالات مجازية ، وهذه بعيدة فى نفسها ، مع انها تنافى حكمة الوضع التى دعت الى وضع الألفاظ لغرض التفهيم ، فان الإستعمال فى موارد الإنقضاء إذا كان اكثر فالحاجة تدعو الى الوضع بازاء الجامع دون خصوص المتلبس . ويرده :

أولا ان ذلك مجرد استبعاد ، ولا مانع من أن يكون استعمال اللفظ فى المعنى المجازى اكثر من استعماله فى المعنى الحقيق مع القرينة ، ولا محذور فى ذلك ابداً ، كيف فان باب المجاز أوسع وأبلغ من الإستعمال فى المعنى الحقيق ، ومن هنا تستعمل التشبيه . والكناية . والإستعارة . والمبالغة التى هى من أقسام المجاز فى كلمات الفصحاء والبلغاء اكثر من استعمالها فى كلمات غيرهم ، والسر فى كثرة الاستعمال فى المعانى المجازية ان استعمال اللفظ فى المعنى المناسب للمعنى الموضوع له حيث انه يجوز بادنى مناسبة فلا محالة يتكثر بتكثر المناسبات على حسب اختلاف الموارد ومقتضياتها . ومن ثم لا يكون لذلك ضابط كلى ، فقد يكون الإستعمال فى المعنى المجازى اكثر من الإستعمال فى المعنى الحقيق ، وقد يكون بالعكس ، وقد يكون لمعنى واحد حقيق معان متعددة مجازية ، بل ربما تزداد المعانى المجازية بمرور الزمن .

وثانياً ان استعمال المشتق فى موارد الانقضاء وان كان كثيراً ولا شبهة فيه ، إلا انه لم يعلم ان هذه الإستعمالات بلحاظ حال الانقضاء ، بل الظاهر انها كانت بلحاظ حال التلبس ، ولا اشكال فى ان هذه الاستعمالات على هذا حقيقة ، فانها استعمالات فى المتلبس واقعاً ، فاطلاق (ضارب عمرو) على « زيد » باعتبار زمان تلبسه به لا باعتبار اتصافه به فعلا .. وهكذا . إذاً فلا صغرى للكبرى المذكورة وهى ان كثرة استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لا تلائم حكمة الوضع ، فانه لا مجاز على هذا ليكون الإستعمال فيه اكثر .

والنتيجة ان الإستعمالات التى جاءت فى كلمات الفصحاء فى موارد الإنقضاء ليس شئ منها بلحاظ حال الإنقضاء ، بل ان جميعها بلحاظ حال التلبس فتكون حقيقة لا مجازاً .

ثم ان استعمال المشتق فى المنقضى بلحاظ حال الإنقضاء وان كان محتملا فى القضايا الخارجية فى الجملة ، إلا انه فى القضايا الحقيقية غـــير محتمل ، فان

الإستعمال فيها دائماً فى المتلبس دون المنقضى ، بل لا يعقل فيها حال الانقضاء ، وهذا كما فى قوله تعالى : (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وقوله تعالى (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) فان المقصود منهما ان كل شخص فرض متلبساً بالزنا ، أوالسرقة فهو محكوم عليه بجلده ، أو بقطع يده ، فالمشتق فى كلتا الآيتين استعمل فى المتلبس ، وهو تمام الموضوع للحكم المذكور فيهما ، وقد ذكرناه غير مرة ان الموضوع فى القضايا الحقيقية لابد من أخذه مفروض الوجود فى الخارج ، ومن هنا ترجع كل قضية حقيقية الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له ، فالموضوع فى الآيتين كل انسان فرض متلبساً بالزنا ، أو السرقة فى الخارج ، فعنوان الزانى ، أو السارق مستعمل فيمن تلبس بالمبدأ ، غاية ما فى الباب ان زمان القطع ، والجلد متأخر فى الخارج عن زمن التلبس باحد المبدأين المزبورين ، فانهما يتوقفان على ثبوت التلبس باحدهما عند الحاكم باحد الطرق المعتبرة كالبينة ، أو نحوها .

فقد تحصل ان الاستعمال فى المنقضى فى القضايا الحقيقية غير معقول ، بل يكون الاستعمال دائماً فى المتلبس .

وعلى هذا الضوء يظهر فساد ما ذكره بعضهم من أن المشتق فى الآيتين ، وما شاكلهما استعمل فيمن انقضى عنه المبدأ ، وفى ذلك دلالة على ان المشتق وضع للاعم ، كما انه يظهر بذلك انه لا وجه لما أفاده المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ فى مقام الجواب عن هذا الاستدلال من أن الاستعمال فيهما بلحاظ حال التلبس دون الانقضاء ، وذلك لما عرفت من أن حالة الانقضاء فى أمثال المقام لا تتصور ، ليكون الاستعمال بلحاظ حال التلبس دونها . وهذا .

نظير قولك : (الجنب أو الحائض يجب عليهما الغسل) فان المراد بالجنب ، أو الحائض هو كل انسان فرض متلبساً بالجنابة أو الحيض خارجاً فهو محكوم عليه بالغسل ، فعنوان الجنب ، أو الحائض قد استعمل فيمن تلبس بالمبدأ

ولا يتصور فيه الانقضاء ، غاية الأمر ان الامتثال يقع متأخراً عن زمان الوجوب كما كان هو الحال فى الآيتين .

فالنتيجة قد أصبحت انه لا وجه للاستدلال على الوضع للاعم بالآيتين المزبورتين .

وقد استدل ثانياً على القول بالأعم بما استدل الامام عليه السلام بقوله تعالى : (لاينال عهدى الظالمين) على عدم لياقة من عبد الأصنام للخلافة ، ولو بعد دخوله فى الإسلام ، وتقريب الإستدلال به ان المشتق لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس يتم استدلال الامام عليه السلام بالآية المباركة على عـــدم لياقة الخلفاء الثلاث للخلافة الإلهية ، لانهم فى زمن دعواهم لمنصب الخلافة كانوا متشرفين بقبول الاسلام ، وغير متلبسين بالظلم وعبادة الوثن ظاهراً ، وأنما كان تلبسهم به قبل التشرف بالاسلام وفى زمن الجاهلية . فالإستدلال بالآية لا يتم إلا على القول بالوضع للاعم ، ليصدق عليهم عنوان الظالم فعلا فيندرجوا تحت الآية .

ولا يخفى ان النزاع كما عرفت لا يتأتى فى الآية المباركة ، فانها من القضايا الحقيقية التى أخذ الموضوع فيها مفروض الوجود ، فان فعلية الحكم فيها تابعة لفعلية موضوعه ، ولا يعقل تخلف الحكم عنه ، فانه كتخلف المعلول عن علته التامة .

نعم يجرى النزاع فى القضايا الخارجية التى يكون الموضوع فيها امراً موجوداً خارجياً ، فانه يمكن أن تؤخذ الحكم فيها باعتبار خصوص التلبس ، أو الأعم منه ومن المنقضى عنه المبدأ ، فالترديد فى استعمال المشتق فى المتلبس ، أو الأعم انما يتأتى فى القضايا الخارجية دون القضايا الحقيقية ـ مثلا ـ عنوان « العالم » فى قولنا (يجب اكرام العالم) يستعمل فيمن تلبس بالمبدأ ابداً ، سواء تحقق التلبس فى الخارج أم لم يتحقق ، فانه قد فرض فيه وجود شخص متلبس بالعلم وحكم بوجوب اكرامه ولا نعقل الانقضاء فيه ليتنازع فى عموم الوضع له .

وعلى هذا الضوء يظهر ان استدلال الامام عليه السلام بالآية المباركة على عدم لياقة

عبدة الأوثان للخلافة غير مبتن على كون المشتق موضوعاً للاعم ، ليصدق على من انقضى عنه المبدأ حقيقة ، بل هو مبتن على نزاع آخر اجنبي عن نزاع المشتق .

وهو ان العناوين التى تؤخـــذ فى موضوعات الأحكام ، ومتعلقاتها فى القضايا الحقيقية هل تدور الأحكام مدارها حدوثاً وبقاء ؟ أم تدور مدار حدوثها فقط ؟ والصحيح ان الأحكام المترتبة على تلك العناوين تختلف حسب اختلاف الموارد ومقتضياتها ، ففى غالب الموارد تدور مدارها حدوثاً وبقاء ، وهذا هو المتفاهم منها عرفاً ، فاذا ورد النهى عن الصلاة خلف « الفاسق » يفهم منه عرفاً ان عدم جواز الاقتداء به يدور مدار فسقه حدوثاً وبقاء ، فلو انتفى عنه الفسق فلا محالة ينتفى الحكم المترتب عليه ايضاً .

وفى بعض الموارد لا يدور بقاء الحكم مدار بقاء عنوان موضوعه بل يبقى بعد زوال العنوان ايضاً ، فالعنوان وان كان دخيلا فى حدوث الحكم إلا انه لا دخل له فى بقائه (ويعبر عنه بان حدوثه علة محدثة ومبقية) وهذا كما فى آيتى الزنا ، والسرقة ، فان وجوب القطع ، والجلدة يحدثان عنـــد حدوث التلبس بهذين المبدأين ، ولكنهما لا يدور ان مدار بقاء العنوان ـ أصلا ـ ولا دخل لهذا بوضع المشتق للاعم ، أو للاخص .

وبتعبير واضح : ان العناوين التى تؤخذ فى القضايا على انحاء ثلاثة :

(الأول) : ان تلاحظ معرفة الى الأفراد ، ومشيرة اليها من دون كونها دخيلة فى الحكم أصلا . وهذا يتفق فى القضايا الخارجية ، فان العناوين التى تؤخذ فيها قد تلاحظ معرفة الى الافراد ، فيقال (صل خلف ابن زيد) فعنوان ابن زيد قد أخذ معرفاً الى ما هو الموضوع فى الواقع بلا دخل له فى الحكم .

(الثانى) : تلاحظ دخيلة فى الحـكم بمعنى أن الحكم يدور مدارها حدوثاً وبقاء ، وهذا هو الظاهر عرفاً من العناوين المأخوذة فى القضايا الحقيقية ، فقوله عز من قائل (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) ظاهر فى أن وجوب السؤال

يدور مدار صدق هذا العنوان وجوداً وعدماً .

(الثالث) : تلاحظ دخيلة فى الحكم حدوثاً لا بقاء بمعنى ان بقاء الحكم لا يدور مدار بقاء العنوان ، فيكون حدوث العنوان علة محدثة ومبقية معاً ، فعناوين القضايا الحقيقية لا تخلو عن القسمين الاخيرين وان كان القسم الأول منهما هو الغالب والكثير فيها ، ومن ثم لم نجد لحد الآن مورداً يكون العنوان فى القضية الحقيقية لوحظ معرفاً الى ما هو الموضوع فى الواقع بلا دخل له فى الحكم .

وعلى ضوء معرفة هذا يقع الكلام فى ان عنوان الظالم المأخوذ فى موضوع الآية المباركة هل لوحظ دخيلا فى الحكم على النحو الأول ؟ أو على النحو الثانى ؟ فالإستدلال بالآية الكريمة على عدم لياقة عبدة الأصنام للخلافة الى الأبد مبتن على أن يكون دخله على النحو الثانى دون الأول .

ولا يخفى ان الإرتكاز الناشئ من مناسبة الحكم والموضوع يستدعى ان التلبس بهذا العنوان آنا ما كاف لعدم نيل العهد والخلافة ابداً .

والوجه فيه ان جبلة الناس على ان المتقمص لمنصب الخلافة والامامة التى هى أعظم منصب إلهى بعد الرسالة لابد أن يكون مثالا سامياً للمجتمع (فى سيرته واخلاقه) ومعراً عن أية منقصة (خَلقية وخُلقية) وقدوة للناس ، وقائداً مثالياً لهم ، فلو ان احداً (اعتاد شرب الخمر) (والزناء ، أو اللواط) فى زمان ثم ترك وتاب وبعد ذلك ادعى منصب الخلافة من الله تعالى لم تقبل دعواه ، لاجل ان الناس لا يرونه قابلا لان يتصدى هذا المنصب الالهى ، بل يعتقدون ان الله تعالى لا يجعله خليفة لهم ، فان الخليفة هو ممثل من قبله تعالى ، والممثل من قبله لابد أن يكون مثالا روحياً للبشر ، ومربياً لهم (فى سيرته) وداعياً الى الله تعالى (باخلاقه واعماله) ليكون اثره اثراً طيباً وسامياً فى النفوس . وهذا كنبينا محمد (ص) واوصيائه الاطيبين (ع) وليس معنى هذا اعتبار العصمة قبل الخلافة ، ليقال انها لا تعتبر قبلها بل من جهة ان الخلافة ، لعلو شأنها ، وجلالة قدرها ، ومكانتها لابد أن يكون

المتصدى لها مثالا أعلى للمجتمع الإنساني (فى علو الشأن وجلالة القدر والمكانة) فمن عبد الوثن فى زمن معتد به كيف يكون أهلا لذلك ، وكيف يجعله الله تعالى ممثلا وهادياً للامة ، والحال انه كغيره من افراد الامة ، ولا امتياز له عن البقية فى شئ . وهذا مما تستدعيه مناسبة الحكم والموضوع .

ويؤكده أمران آخران ايضاً :

(الأول) : نفس اطلاق الحكم فى الآية المباركة ، فان الإتيان بصيغة المضارع وهى كلمة « لا ينال » بلا تقييدها بوقت خاص يدل على عدم اختصاص الحكم بزمن دون زمن ، وانه ثابت ابداً لمن تلبس بالظلم ولو آناما .

(الثانى) قد ورد فى عدة من الروايات (١) النهى عن الصلاة خلف المحدود . والمجذوم . والأبرص . وولد الزنا . والأعرابى . فتدل على أن المتلبس باحد هذه العناوين لا يليق أن يتصدى هذا المنصب الكبير ، لعدم المناسبة بينهما . وبالاولوية القطعية تدل على ان المتلبس بالظلم وعبادة الوثن أولى بعدم اللياقة للجلوس على كرسى الخلافة ، لعلو المنصب وعظم المعصية ، بل أن المحدود بالحد الشرعى فى زمان ما لا يليق للمنصب المزبور الى الأبد وان تاب بعد ذلك وصار من الاتقياء الخيار .

فقد أصبحت نتيجة ما ذكرناه حول الآية المباركة ان الاستدلال بها على عدم لياقة عبدة الأوثان للخلافة ابداً لا يبتنى على النزاع فى وضع المشتق للاعم أو للمتلبس بالمبدأ .

---

(١) منها حسنة زرارة عن ابى جعفر (ع) فى حديث قال «قال» : امير المؤمنين (ع) لا يصلين أحدكم خلف المجذوم والابرص والمجنون والمحدود وولد الزنا والأعرابى لا يؤم المهاجرين .

ومنها ـ صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) انه قال : خمسة لا يؤمون الناس ولا يصلون بهم صلاة فريضة فى جماعة : الابرص والمجذوم وولد الزناء والاعرابى حتى يهاجر والمحدود وما شاكلها من الروايات . فى الوسائل فى الباب ١٥ من ابواب صلاة الجماعة .

بل ومن مطاوى ما ذكرناه يستبين انه لا تترتب ثمرة على النزاع فى وضع المشتق أصلا . بيان ذلك : ان الظاهر من العناوين الإشتقاقية المأخوذة فى موضوعات الأحكام أو متعلقاتها ـ بنحو القضايا الحقيقية ـ هو أن فعلية الأحكام تدور مدار فعليتها حدوثاً وبقاء ، وبزوالها تزول لا محالة . وان قلنا بان المشتق موضوع للاعم ، فمن هذه الجهة لا فرق بينها وبين العناوين الذاتية . نعم قد ثبت فى بعض الموارد بمناسبة داخلية أو خارجية أن حدوث العنوان علة محدثة ومبقية معاً كما تقدم . وكيف ما كان فلا أثر للقول بان المشتق وضع للاعم أو للاخص ، إذ على كلا التقديرين كانت الأحكام فى فعليتها تابعة لفعلية العناوين المأخوذة فى موضوعاتها ، وبانقضائها وزوال التلبس عنها تنقضى بتاتاً .

ومن هنا لم يلتزم الفقهاء بترتب أحكام الحائض . والنفساء . والمستحاضة والزوجية . وما شاكلها بعد انقضاء المبدأ عنها ، حتى على القول بكون المشتق موضوعاً للاعم ، بل لم يحتمل ابتناء هذه المسائل وما شابهها على النزاع فى مسألة المشتق ، فتصبح المسألة بلا ثمرة مهمة .

وما نسبه شيخنا الاستاذ ـ قده ـ الى الفخر الرازى غير صحيح من أنه قد اعترف بدلالة الآية الشريفة على عدم لياقة الخلفاء الثلاث للخلافة الإلهية ابداً ، لانهم كانوا عابدين للوثن فى زمان معتد به ، وفى ذلك الزمان شملهم قوله تعالى : (لا ينال عهدى الظالمين) فدلت على عدم اللياقة الى الأبد (١) .

---

(١) واليك نص كلامه :

(المسألة الرابعة) ـ الروافض احتجو بهذه الآية على القدح بامامة ابى بكر وعمر من ثلاثة أوجه :

(الأول) : ان أبا بكر وعمر كانا كافرين ، فقد كانا حال كفرهما ظالمين ، فوجب أن يصدق عليهما فى تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة ، واذا صدق عليهما فى ذلك الوقت انهما لا ينالان عهد الاماما البتة ولا فى شىء من الأوقات ثبت انهما لا يصلحان للامامة

(الثانى) : ان من كان مذنباً فى الباطن كان من الظالمين ، فاذاً ما لم يعرف ان =

. . . .

= أبا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً وجب أن لا يحكم بامامتهما ، وذلك انما يثبت فى حق من تثبت عصمته ، ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق امامتهما البتة .

(الثالث) : قالوا كانا مشركين ، وكل مشرك ظالم ، والظالم لا يناله عهد الامامة فيلزم أن لا ينالهم عهد الامامة ، واما انهما كانا مشركين فبالاتفاق ، واما أن المشرك ظالم فلقوله تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) وأما ان الظالم لا يناله عهد الامامة فبهذه الآية .

لا يقال : انهما كانا ظالمين حال كفرهما ، فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم . لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم ، وقولنا وجد منه الظلم أعم من قولنا وجد منه الظلم فى الماضى أو فى الحال ، بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ، ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين ، وما كان مشتركا بين القسمين لا يلزم انتفائه لانتفاء أحد القسمين ، فلا يلزم من نفى كونه ظالماً فى الحال نفى كونه ظالماً فى الماضى . والذى يدل عليه نظراً الى الدلائل الشرعية ان « النائم » يسمى مؤمناً ، والايمان هو التصديق ، والتصديق غير حاصل حال كونه نائماً ، فدل على انه يسمى مؤمناً لان الايمان كان حاصلا قبل ، واذا ثبت هذا وجب أن يكون ظالماً لظلم وجد من قبل .

وأجاب عنه بقوله كل ما ذكرتموه معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مؤمن فى الحال إلا انه كان كافراً قبل بسنين متطاولة فانه لا يحنث ، فدل على ما قلناه لان التائب عن الكفر لا يسمى كافراً ، والتائب عن المعصية لا يسمى عاصياً - انتهى كلامه ج ١ من تفسير الفخر الرازى ص ٧١١ - ٧١٢ .

وغير خفى : ان ما ذكره من الجواب عن دلالة الآية اجنبي عنها بالكلية ، بل هما فى طرفى النقيض ، وذلك لان دلالة الآية المباركة على الحكم المذكور مبنية على وجوه ثلاثة :

(الاول) : مناسبة الحكم والموضوع ، فانها تقتضى بقاء الحكم ابداً .

(الثانى) : الاتيان بصيغة المضارع وهى كلمة « لا ينال » وعدم توقيتها بوقت خاص فهى على هذا تدل على بقاء الحكم واستمرارها حتى بعد زوال التلبس .

(الثالث) : ما ورد من نظائره فى الشريعة المقدسة ، فانه يدل على ان بقاء هذا الحكم =

ونستنتج مما ذكرناه حول القولين فى وضع المشتق عدة امور :

(الأول) : ان الوضع للمتلبس أو الأعم غير مبتن على القول بالبساطة والتركيب فى المفاهيم الاشتقاقية .

(الثانى) : ان تصوير الجامع على كلا القولين : (البساطة والتركيب) ممكن باحد الوجهين المتقدمين .

(الثالث) : ان المشتق موضوع للمتلبس دون الاعم ، وذلك بوجوه : - ١ - التبادر . - ٢ - صحة السلب بالتقريب المتقـــدم . - ٣ - ارتكاز التضاد بين المشتقين المتضادين فى المبدأ .

(الرابع) : ان قوله عز من قائل : (لا ينال عهدى الظالمين) دل على عدم لياقة عبدة الأوثان للخلافة الإلهية ابداً .

(الخامس) : انه لا ثمرة تترتب على النزاع فى وضع المشتق .

هل المشتق بسيط أم مركب ؟

ان المفاهيم الإشتقاقية هل هى بسيطة ، أو انها مركبة ؟ قولان فى المسألة : المشهور بين المتأخرين هو بساطتها منهم السيد الشريف والمحقق الدوانى - قدهما - وخالف فيه جماعة منهم صاحب شرح المطالع فذهب الى التركيب ، حيث قال فى مقام تعريف الفكر : (بانه ترتيب امور معلومة لتحصيل أمر مجهول) .

وأورد عليه بانه يصح تعريف الشيء بالخاصة وبالفصل وحده ، ولا يجب

ـــ فى الآية المباركة وعدم زواله بزوال المبدأ أولى . ومن الواضح أن شيئاً منهذه الوجوه الثلاثة لا تجرى فيما ذكره من الجواب ، بل المتفاهم العرفى كما عرفت من الامثلة التى ذكرها هو أن الحكم يدور مدار العنوان حدوثاً وبقاء على عكس المتفاهم من الآية الكريمة .

على ان النذر تابع لقصد الناذر فى الكيفية والكمية ، واجنبى عن دلالة اللفظ وظهوره فى شيء .

أن يكون التعريف دوماً بالحد أو بالرسم التام ، بل كما يمكن أن يكون به يمكن أن يكون بالحد أو الرسم الناقص ، فيقال : (الإنسان ضاحك أو ناطق) وعليه فلا يكون تعريف الفكر بهذا تعريفاً جامعاً لخروج تعريف الشيء بالحد أو الرسم الناقص عنه لعدم ترتيب امور معلومة فيه ، بل التعريف حينئذ بامر واحد .

وأجاب عنه بان الخاصة أو الفصل وان كانت فى بداية الأمر وبالنظر السطحى أمراً واحداً إلا انها فى الواقع وبالنظر الدقى تنحل الى أمرين : ذات ومبدأ . فالناطق ينحل الى ذات . ونطق . وكذا الضاحك ، فلا يكون هنا ترتيب أمر واحد ، بل ترتيب امور معلومة عند النفس لتحصيل شيء مجهول .

وأشكل عليه المحقق الشريف فى الهامش بانه لا يمكن أخذ الشيء فى مفهوم المشتق ، وذلك لأن المأخوذ فيه إن كان مفهوم الشيء فيلزم دخول العرض العام فى الفصل وهو محال ، وان كان مصداقه فيلزم انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية ـ مثلا ـ جملة (الانسان ضاحك) قضية ممكنة ، فاذا انحلت الى قولنا (الإنسان انسان له الضحك) صارت قضية ضرورية ، لان ثبوت الشيء لنفسه ضرورى وهو خلف .

ومن مجموع ذلك يستبين ان مركز النزاع هو البساطة والتركيب بحسب التحليل والواقع ، لا بحسب الإدراك والتصور ، وذلك لان البساطة الإدراكية تجتمع مع تركب المفهوم حقيقة ، ضرورة ان المتفاهم فى مرحلة التصور من كل لفظ مفرد عند الاطلاق معنى بسيط ، سواء أكان فى الواقع ايضاً بسيطاً ، أم كان مركباً ؟ وهــذا بلا فرق بين المشتقات وغيرها من الالفاظ إذاً لا معنى لان يجعل مركز البحث البساطة والتركيب بحسب التصور والادراك . ومن هنا سلم شارح المطالع البساطة اللحاظية ، إلا انه قال : بحسب التحليل ينحل الى شيئين : ذات متصفة بالمبدأ .

ومما يؤكد ذلك تصدى المحقق الشريف لاقامة البرهان على البساطة بان

الالتزام بالتركيب يستلزم أحد المحذورين المتقدمين ؛ وظاهر ان اثبات البساطة اللحاظية لا يحتاج الى مؤنة استدلال ، واقامة برهان ، فان المرجع الوحيد لاثباتها فهم أهل العرف ، أو اللغة ، ولا إشكال فى انهم يفهمون من المشتق معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الالفاظ المفردة ذلك .

ومن الغريب ما صدر عن المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ حيث قال : ما لفظه هذا : ارشاد لا يخفى ان معنى البساطة بحسب وحدته ادركا وتصوراً ، بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شيء واحد ، لا شيئان ، وان انحل بتعمل من العقل الى شيئين ، كانحلال مفهوم الحجر والشجر الى شيء له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطة مفهومهما ، وبالجملة لا ينثلم بالانحلال الى الاثنينية بالتعمل العقلى وحدة المعنى وبساطة المفهوم ، كما لا يخفى ، والى ذلك يرجع الاجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد ، مع ما هما عليه من الإتحاد ذاتاً ، فالعقل بالتعمل يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل بعد ما كان أمراً واحداً ادراكا وشيئاً فارداً تصوراً ، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق .

وجه الغرابة : هو ما عرفت من أن ما يصلح لان يكون مورد البحث والنزاع هو البساطة والتركيب بحسب التحليل العقلى ، لا بحسب الإدراك والتصور ، ضرورة ـ ان البساطة اللحاظية لا تصلح لان تكون محوراً للبحث ومركزاً لتصادم الأدلة والبراهين العقلية ، بل لا تقع تحت أى بحث على كما لا يخفى . وقد أشرنا آنفاً ان المرجع فى اثباتها فهم العرف ، لان واقعها انطباع صورة علمية واحدة فى مرآة الذهن ، سواء أكانت قابلة للانحلال فى الواقع كمفهوم الإنسان ونحوه أم لم تكن . فمناط البساطة اللحاظية وحدة المفهوم ادراكا بل وحدة المفهوم فى مرحلة التصور فى كل مفهوم ومدلول للفظ واحد مما لم يقع لاحد فيه شك وريب .

وقد تحصل من ذلك ان المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ بالنتيجة من القائلين

بالتركيب ، لا البساطة . وكيف كان فالمشهور بين الفلاسفة والمتأخرين من الأصوليين منهم شيخنا الاستاذ ـ قده ـ بساطة المفاهيم الإشتقاقية ، وقد أصروا على انه لا فرق بينها وبين المبادئ حقيقة وذاتاً ، وانما الفرق بينهما بالإعتبار ولحاظ الشئ مرة لا بشرط ، وبشرط لا مرة اخرى ، خلافاً لجماعة منهم شيخنا المحقق ـ قده ـ وصاحب شرح المطالع فذهبوا الى التركيب .

ويجب علينا اولاً تحقيق الأمر في أن المفاهيم الإشتقاقية بسيطة أو مركبة ؟ ثم على تقدير التركيب فهل هى مركبة من مفهوم الشئ والمبدأ أو من واقعه ؟

فنقول : الصحيح هو انها مركبة لا بسيطة ، وتركبها انما هو لأخذ مفهوم الشئ فيها . فلنا دعويان :

(الأولى) : ان مفاهيم المشتقات مركبة ، وغير بسيطة .

(الثانية) : انها مركبة من مفهوم الشئ ، لا من مصداقه .

وأما دعوى انها مركبة من المبدأ ومصداق الشئ والذات فهى باطلة جزماً ، وذلك لاستلزامها أن يكون المشتق من متكثر المعنى فان الذوات متباينة بالضرورة فاذا قلنا (زيد قائم) و (الجدار قائم) و (الصلاة قائمة) فالذات المأخوذة فى كل واحدة من هذه الجمل مباينة للذات المأخوذة فى غيرها ، فاذا كان المأخوذ فى مفهوم المشتق هو واقع الذات لتكثر مفهوم القائم لا محالة ، فلا مناص من أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً ، وهذا مخالف للفهم العرفى يقيناً ، وقد قدمنا سابقاً ان المشتقات كالجوامد وضعت لمعنى عام ، فيكون الموضوع له فيها كالوضع عاماً ، فلا تكون من متكثر المعنى ، كما ان الجوامد لم تكن معانيها متكثرة .

وعليه فالأمر دائر بين بساطة المفاهيم الإشتقاقية ، وأخذ مفهوم الشئ فيها ، والصحيح هو الثانى . وقبل التكلم فى ذلك ينبغى لنا بيان ما هو المراد من الذات المأخوذة فى المشتقات .

فنقول : المراد منها ذات مبهمة فى غاية الإبهام ، ومعراة عن كل خصوصية

من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها ، فهى لمكان ابهامها واندماجها قابلة للحمل على الواجب والممكن . والممتنع على نسق واحد ، بل هى مبهمة من جهة انها عين المبدأ أو غيره ، ومن هنا يصدق المشتق على الجوهر . والعرض . والأمر الاعتبارى . والانتزاعى . والزمان . وما فوقه (من الواجب تعالى وغيره) على وتيرة واحدة ، من دون لحاظ عناية فى شىء منها ، فهى كالموصولات فى جهة الابهام فكما انها مبهمة من جميع الجهات إلا من ناحية صلتها ، ولذا سميت بالمبهمات ، فكذلك هذه .

ومن هنا يصح التعبير عنها بما ومن الموصولتين أو بكلمة الذى على اختلاف الموضوعات باعتبار كونها من ذوى العقول ، أو من غيرها ، فاذا قيل « العالم » فلا يراد منه إلا من ثبت له صفة العلم ، واذا قيل « الماشى » فلا يراد منه إلا من له صفة المشى ، أو ما له صفة المشى .. وهكذ . اذا عرفت هذا .

فاقول : يدل على تركب المعنى الاشتقاقى بالمعنى الذى أوضحناه ، الوجدان والبرهان :

أما الوجدان فلاجل ان المتبادر عرفاً من المشتق عند اطلاقه هو الذات المتلبسة بالمبدأ على نحو الابهام والاندماج ـ مثلا ـ عند اطلاق لفظ « ضارب » تمثل فى النفس ذات مبهمة متلبسة بالضرب .. وهكذا . وهذا المعنى وجدانى لا ريب فيه.

واما البرهان فلما سنذكره من أنه لا يمكن تصحيح حمل المشتق على الذات إلا بأخذ مفهوم الشىء فيه ، لان المبدأ مغاير معها ذاتاً وعيناً ، ولا يمكن تصحيح حمله عليها بوجه ، لمكان المغايرة بينهما حقيقة وخارجاً . ومجرد اعتباره لا بشرط لا يوجب اتحاده معها ، ولا يقلبه عما هو عليه من المغايرة والمباينة ، لأن المغايرة لم تكن اعتبارية لتنتفى باعتبار آخر على ما سيأتى بيانه تفصيلا . ومع هذا .

قد استدل القائلون بالبساطة بوجوه :

(الأول) : ما عن المحقق الشريف من أن الذات لو كانت مأخوذة فى

المشتقات فلا يخلو الحال أما أن يكون الملحوظ حال الوضع مفهوم الذات أو مصداقها ، فان كان الأول لزم دخول العرض العام فى الفصل كـ « الناطق » ـ مثلا ـ وهو محال ، لأن الشئ عرض عام فيستحيل أن يكون مقوماً للجوهو النوعى ، لأن مقومه ذاتى له ، والعرض العام خارج عنه . وان كان الثانى لزم انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية ، فان جملة (الإنسان ضاحك) قضية ممكنة ، اذ الضحك بماله من المعنى ممكن الثبوت للانسان ، فلو كان الإنسان الذى هو مصداق الشئ مأخوذاً فيه لكان صدقه على الانسان ضروريا لا محالة ، لانه من ثبوت الشئ لنفسه .

وأجاب عنه صاحب الكفاية ـ قده ـ وجماعة من الفلاسفة المتأخرين منهم السبزوارى فى حاشيته على منظومته ان الناطق فصل مشهورى ، وليس بفصل حقيقى ، ليكون مقوماً للجوهر النوعى ، وذلك لتعذر معرفة حقائق الأشياء وفصولها الحقيقية ، وعدم امكان وصول أحد اليها ما عدا البارى عز وجل .
ومن هنا وضعوا مكانه ما هو لازمه وخاصته ، ليشيروا به اليه ، فالناطق ليس بفصل حقيقى للانسان ، بل هو فصل مشهورى وضع مكانه . والوجه فيه هو ان النطق المأخوذ فى مفهوم الناطق ان اريد به النطق الظاهرى الذى هو خاصة من خواص الانسان فهو كيف مسموع ، فلا يعقل أن يكون مقوماً للجوهر النوعى . وان اريد به الإدراك الباطنى اعنى ادراك الكليات فهو كيف نفسانى ، وعرض من أعراض الانسان ايضاً ، فكيف يكون مقوماً له ، فان العرض انما يعرض الشيء بعد تقومه بذاته وذاتياته ، وتحصله بفصله .

ومما يدل على هذا انهم جعلوا الناهق فصلا للحمار . والصاهل فصلا للفرس ، وكلاهما كيف مسموع ، فلا يعقل أن يقوم الجوهر النوعى به . ومن هنا ربما يجعلون لازمين وخاصتين مكان فصل واحد ، فيقولون (الحيوان حساس متحرك بالارادة) فان الحساس والمتحرك بالارادة خاصتان للحيوان ، وليستا بفصلين له ، ضرورة أن

الشيء الواحد لا يعقل أن يتقوم بفصلين ، فان كل فصل مقوم للنوع وذاتى له ، فلا يعقل اجتماعهما فى شيء واحد . وعليه فلا يلزم من أخذ الشيء فى المشتق دخول العرض العام فى الفصل ، بل يلزم منه دخوله فى الخاصة ، ولا محذور فيه ، اذ قد يتقيد العرض العام بقيد فيكون خاصة . فما أفاده السيد الشريف من استلزام أخذ مفهوم الشيء فى المفهوم الاشتقاقى دخول العرض فى الفصل غير تام بوجه . هذا .

وقد أورد عليه شيخنا الاستاذ ـ قده ـ بان الناطق بمعنى التكلم أو إدراك الكليات وان كان من لوازم الانسان وعوارضه إلا انه بمعنى صاحب النفس الناطقة فصل حقيقى فيلزم من أخذ مفهوم الشيء فى مفهوم المشتق دخول العرض العام فى الفصل .

وغير خفى ان هذا من غرائب ما صدر منه فان صاحب النفس الناطقة هو الانسان وهو نوع لا فصل اذاً لا مناص من الالتزام بكون الناطق فصلا مشهورياً وضع مكان الفصل الحقيقى لتعذر معرفته غالباً بل دائماً .

وأغرب منه ما أفاده ـ قده ـ من أن الشيء ليس من العرض العام فى شيء بل هو جنس الأجناس وجهة مشتركة بين الجميع ، وذكر فى وجه هذا ان العرض العام ما كان خاصة للجنس القريب أو البعيد (كالماشى والتحيز) والشيئية تعرض لكل ماهية من الماهيات وتنطبق عليها فهى جهة مشتركة بين جميعها وليس ورائها أمر آخر يكون ذلك الأمر هو الجهة المشتركة وجنس الأجناس لتكون الشيئية عارضة عليه وخاصة له كما هو شأن العرض العام وعلى هذا فاللازم من أخذ مفهوم الشيء فى المشتق دخول الجنس فى الفصل لادخول العرض العام فيه ؛ بل قال ـ قده ـ ولم يظهر لنا بعد وجه تعبير المحقق الشريف عنه بالعرض العام وان ارتضاه كل من تأخر عنه ، ومن البين كما يستحيل دخول العرض العام فى الفصل كذلك يستحيل دخول الجنس فيه لأن لكل واحد من الجنس والفصل ماهية تباين ماهية الآخر ذاتاً وحداً فلا يكون أحدهما ذاتياً للآخر فالحيوان ليس ذاتياً للناطق وبالعكس بل هو لازم أعم بالاضافة اليه وذاك لازم أخص . وعليه فيلزم من دخول الجنس فى الفصل انقلاب الفصل الى النوع وهو محال .

فقد أصبحت النتيجة . ان خروج مفهوم الشيء عن مفهوم المشتق أمر ضروري سواء أقلنا بان الشيء عرض عام أو جنس ، وسواء أكان الناطق فصلا حقيقياً أم مشهورياً فان دخول الجنس في اللازم كدخوله في الفصل الحقيقي محال . هذا ملخص ما أفاده ـ قدس سره ـ .

ولكنه غريب فان الشيء لا يعقل أن يكون جنساً عالياً للاشياء جميعاً من الواجب والممكن والممتنع ، فانه وان كان صادقاً على الجميع حتى على الممتنعات فيقال : (اجتماع النقيضين شيء مستحيل) و(شريك البارى عز وجل شيء ممتنع) .. وهكذا . إلا ان صدقه ليس صدقاً ذاتياً ، ليقال انه جنس عال له ، بداهة استحالة الجامع الماهوى بين المقولات المتأصلة والماهيات المنتزعة والامور الاعتبارية ، بل لا يعقل الجامع الماهوى بين المقولات المتأصلة بانفسها ، مع أنه كيف يعقل أن يكون الشيء جامعاً ماهويا بين ذاته تعالى وبين غيره ؟

وعلى الجملة ان صدق مفهوم الشيء على الواجب والممتنع والممكن على نسق واحد ، فلا فرق بين ان يقال : (الله شيء) وبين أن يقال : (زيد شيء) و (شريك البارى شيء) وحيث أنه لا يعقل أن يكون صدقه على الجميع ذاتياً فلا محالة يكون عرضياً .

فما أفاده ـ قده من ـ أن الشيء جنس لما تحته من الأجناس العالية لا نعقل له معنى محصلا ، لأنه ان اراد بالجنس معناه المصطلح عليه ـ فهو غير معقول ، وان أراد به معنى آخر فلا نعقله ، ضرورة أن الشيء إما جنس أو عرض عام فلا ثالث .

ودعوى انه جنس لما تحته من المقولات الواقعية التي هي أجناس عاليات دون غيرها مدفوعة :

أولا ـ بان صدق الشيء بماله المفهوم على الجميع على حد سواء ، وليس صدقه على المقولات ذاتياً ، وعلى غيرها عرضياً .

وثانياً ـ ان الشيء لا يمكن أن يكون جنساً للمقولات الحقيقة لاستحالة جامع

حقيق بينها ، بل قد برهن فى محله أن الجامع الحقيق لا يعقل بين المقولات التسع العرضية فضلا عن الجامع بين جميع المقولات . فتحصل أن مفهوم الشيء يستحيل أن يكون جنساً تندرج تحته الأجناس العالية .

فالتحقيق : ان مفهوم الشيء مفهوم عام مبهم معرى عن كل خصوصية من الخصوصيات كمفهوم الأمر والذات ، ويصدق على الأشياء جميعاً صدقاً عرضياً فيكون من العرض العام لا من العرض المقابل للجوهر ، فانه لا يصدق على وجود الواجب تعالى ولا على غيره من الاعتبارات والانتزاعات ونحوهما . ومن الواضح ان الشيء بما له من المفهوم يصدق على الجميع على نسق واحد .

ثم ان مرادنا من العارض هنا ما هو خارج عن ذات الشيء ومحمول عليه . فهذا هو الضابط للعرض العام والخاص ، والعموم والخصوص يختلفان بالاضافة ، فالماشي عرض عام باعتبار واضافة ، وخاص باعتبار آخر واضافة اخرى .. وهكذا .

وعلى ضوء هذا الضابط يظهر بطلان ما ذكره شيخنا الاستاذ ـ قده ـ من الضابط للعرض العام وهو ما كان خاصة للجنس القريب أو البعيد (كالماشي والتحيز) ـ مثلا ـ وذلك لعدم الشاهد والبرهان عليه ، بل الشاهد والبرهان على خلافه كما مر ، ولذا ذكروا ان الوجود من عوارض الماهية بمعنى انه خارج عن حيطة ذاتها ومحمول عليها . فما ذكره السيد الشريف وغيره من ان الشيء عرض عام هو الصحيح

وأما ما ذكره ـ قده ـ من ـ أنه على تقدير أخذ مصداق الشيء فى المشتق لزم إنقلاب مادة الامكان الى الضرورة ـ فيرده أولا أن المأخوذ ليس واقع الشيء ومصداقه ، بل مفهومه كما عرفت . وثانياً ـ على تقدير تسليم ان المأخوذ مصداقه إلا انه لا يوجب الانقلاب كما توهمه ، لما سيجيء بيانه تفصيلا ان شاء الله تعالى ، بل عدم أخذه من جهة محذور آخر قد تقدم بيانه .

(الثاني) : ما ذكره صاحب الفصول ـ قده ـ من انه لو أخذ مفهوم الشيء فى المشتقات يلزم إنقلاب القضية الممكنة الى الضرورية ، فان قولنا : (الانسان

ضاحك) من القضايا الممكنة نظراً الى أن كلا من ثبوت الضحك وعدمه ممكن للانسان ، فلو كان معنى الكاتب شيء له الكتابة فالقضية ضرورية ، باعتبار ان صدق الشيء بما هو على جميع الأشياء ضروري ، فلو كان الشيء مأخوذاً في المشتق لزم الانقلاب .

والجواب عنه ما ذكره صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ ـ قدهما ـ وتوضيحه ان الشيء تارة يلاحظ مطلقاً ولا بشرط ، واخرى يلاحظ مقيداً بقيد ، وذلك القيد أما أن يكون مبانياً للانسان ، أومساوياً له ، أو عاماً ، أو خاصاً ، فان لوحظ على النحو الأول فثبوته وان كان للانسان وغيره ضرورياً إلا انه خارج عن الفرض . وان لوحظ على النحو الثاني فان كان القيد الملحوظ فيه امراً مبايناً للانسان امتنع ثبوته له ، كما اذا لوحظ الشيء مقيداً بالطيران الى السماء ـ مثلا ـ أو ما شابه ذلك ، فانه بهذا القيد يستحيل صدقه عليه فالامتناع حينئذ ضروري . وان كان القيد امراً مساوياً له فهو إما أن يكون ممكن الثبوت له أو ثبوته ضروري ، فعلى الأول القضية ممكنة كقولنا (الانسان ضاحك أو متعجب أو كاتب) وعلى الثاني ضرورية كقولنا : (الانسان متكلم أو ناطق) وان كان عاماً فثبوته له دائماً ضروري كقولنا : (الانسان حيوان أو ماش او جوهر) وما شاكله . وان كان خاصاً فثبوت الانسان له ضروري على عكس المقام ، كقولنا : (زيد انسان) (العربي انسان) (العجمي انسان) .. وهكذا . وهذا أي ثبوت الانسان للاخص منه إنما يكون ضرورياً اذا لوحظ الانسان لا بشرط . وأما إذا لوحظ بشرط شيء من العلم أو الكتابة أو ما شاكل ذلك فلا يكون ثبوته لزيد او نحوه ضرورياً ، بل هو ممكن وان كان ثبوته لمن هو متصف بهذا الشيء فعلا ضرورياً ، والسر في جميع هذا هو ان المحمول ليس ذات المقيد بما هي ، بل المقيد بما هو مقيد على نحو خروج القيد ودخول التقيد .

وعلى هذا الضوء يتبين ان ثبوت مفهوم الشيء بما هو ومطلقا لما صدق عليه

وان كان ضروريا إلا انه لا يستلزم ان يكون ثبوته مقيداً بقيد ما وبشرط شيء ايضاً كذلك لما عرفت من اختلاف القيود وجوبا وامكاناً وامتناعاً .

فما أفاده المحقق صاحب الفصول ـ قده ـ من لزوم الانقلاب فى صورة أخذ مفهوم الشيء فى المشتق غير صحيح ، بل انه حسب التحليل لا يرجع الى معنى معقول أصلا .

ومن مجموع ما ذكرناه يستبين انه لا وجه لدعوى الانقلاب . حتى لو كان المأخوذ فيـــه مصداق الشيء وواقعه ، وذلك : لأن قضية (الانسان كاتب) ـ مثلا ـ وان انحلت على هذا الى قضية (الانسان انسان له الكتابة) إلا ان المحمول فيها ليس هو الانسان وحده ، ليكون ثبوته للانسان من قبيل ثبوت الشيء لنفسه الذى هو ضرورى ، بل المحمول هو الانسان المقيد بالكتابة ، ومن المعلوم ان ثبوته بهذا الوصف لا يكون ضرورياً .

ودعوى ـ انحلال القضية على هذا الى قضيتين : أحداهما ضرورية ، والاخرى ممكنة ـ مدفوعة بانا لا نسلم الانحلال ، وذلك لانه ان اريد بالانحلال انحلال عقد الوضع الى قضية فعلية أو ممكنة على النزاع بين الشيخ الرئيس والفارابى فهو جار فى جميع القضايا فلا يختص ببعض دون بعض ، وان اريد به الإنحلال الحقيقى بان يدعى ان قضية (الإنسان كاتب) ـ مثلا ـ تنحل حقيقة الى قضيتين مزبورتين ففيه انا لا نعقل له معنى محصلا . نعم المحمول منحل الى أمرين ، وهذا ليس من انحلال القضية الى قضيتين فى شيء ، إلا ان يقال ان مرادهم من انحلال القضية ذلك ، فلو كان كذلك فلا بأس بهذا الإنحلال ، ولا محذور فيه ، وانما المحذور هو انقلاب مادة الإمكان الى الضرورة ، وقد عرفت ان تركب المشتق لا يستلزمه .

فتلخص انه لا محذور فى أخذ مصداق الشيء فى المشتق إلا ما ذكرناه . وكيف كان فالأمر ظاهر ، فلا وجه لإطالة الكلام فى ذلك كما عن شيخنا المحقق ـ قده ـ وغيره

(الثالث) : ما أشار اليه المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ من أن أخذ مفهوم

الشيء في المفاهيم الإشتقاقية يستلزم تكرر الموضوع في قضية (زيد قائم) (الإنسان كاتب) وما شاكلهما ، والتكرر خلاف الوجدان والمتفاهم عرفاً من المشتقات عند استعمالاتها في الكلام .

ولا يخفى انه قد سبق : ان المأخوذ فيها شيء مبهم معرى عن كل خصوصية من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ به ، ولا تعين له إلا بالإنطباق على ذوات معينة في الخارج ، كـ « زيد » و « عمرو » ونحوهما . وعليه فلا يلزم التكرار في مثل قولنا (زيد قائم) و (الانسان كاتب) ونحوهما ، بداهة انه لا فرق بين جملة (الإنسان كاتب) وجملة (الانسان شيء له الكتابة) فكما لا تكرار في الجملة الثانية فكذلك في الأولى على التركيب فان التكرار اعادة عين ما ذكر أولا مرة ثانية ، وهو منتف هنا .

نعم إنما يلزم ذلك لو كان المأخوذ في المشتقات مصداق الشيء وواقعه ، ولكنك عرفت انه غير مأخوذ فيه ، فالمأخوذ هو مفهوم الشيء على نحو الابهام والاندماج ، وعليه فلا تكرار .

(الرابع) : ما ذكره شيخنا الاستاذ ـ قده ـ من انا لو سلمنا امكان أخذ الشيء في المبدأ الاشتقاقي إلا انه لم يقع في الخارج ، وذلك لأن الواضع في مقام وضع لفظ لمعنى لابد له من ملاحظة فائدة مترتبة عليه ، وإلا كان الوضع لغواً فلا يصدر من الواضع الحكيم ، والفائدة المترقبة من أخذ مفهوم الذات في المشتق هي توهم عدم صحة حمله على الذات بدونه ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فان الملاك المصحح للحمل هو اعتبار المبدأ في المشتق لا بشرط على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ، فاذاً يصبح أخذ مفهوم الشيء والذات فيه لغواً محضاً .

ولا يخفى ان اخذ الذات في المشتق مما لا بد منه ، لاحتياج حمل العرض على موضوعه الى ذلك ، لما سنذكره ان شاء الله تعالى من أن وجود العرض في الخارج مباين لوجود الجوهر فيه ، وان كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه إلا انهما لا يكونان متحدين خارجاً ليصح حمل أحدهما على الآخر ، وملاك صحة الحمل

كما ذكرناه غير مرة الاتحاد فى الوجود ، وهو منتف بين العرض وموضوعه ، ومجرد اعتبار العرض لا بشرط لا يوجب اتحاده معه ، فانه لا ينقلب الشيء عما هو عليه من المغايرة والمباينة ، فان المغايرة ليست بالاعتبار لينتفى باعتبار آخر غيره ، ومن الظاهر أن وجود العرض غير وجود الجوهر فى نفسه ، ولا يتحد معه باعتبار لا بشرط .

(الخامس) : ما ذكره شيخنا الاستاذ - قده - ايضاً وهو انه يلزم من أخذ الذات فى المشتق أخذ النسبة فيه ايضاً ، اذ المفروض ان المبدأ مأخوذ فيه ، فيلزم حينئذ اشتمال الكلام الواحد على نسبتين فى عرض واحد : احداهما فى تمام القضية والاخرى فى المحمول فقط . وهذا مما لا يمكن الالتزام به أصلا . على ان لازم ذلك أن تكون المشتقات مبنية لإشتمالها على المعنى الحرفى وهو النسبة .

ولا يخفى ما فيه أما ما ذكره - قده - أولا من لزوم اشتمال الكلام الواحد على نسبتين فى عرض واحد فيرده ان ذلك لو صح فانما يلزم فيما لو كان المأخوذ فيه ذات خاصة ، مع انه لا يلزم على هذا ايضاً ، لأن النسبة فى طرف المحمول لم تلحظ بنفسها وباستقلالها لتكون نسبة تامة خبرية فى عرض النسبة فى تمام القضية بل هى نسبة تقييدية المغفول عنها فى الكلام وانما تصير تامة خبرية فى صورة الإنحلال وهى خلاف الفرض ، ولا مانع من اشتمال الكلام الواحد على نسبة تقييدية ونسبة تامة خبرية ، فلو كان هذا محذوراً لم يختص ذلك بالمشتقات بل يعم كثيراً من القضايا والجملات كما لا يخفى . هذا كله على تقدير أن يكون المأخوذ فى مفهوم المشتق مصداق الشيء ، ولكن عرفت ان الأمر ليس كذلك ، بل المأخوذ فيه هو ذات مبهمة معراة عن كل خصوصية من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها ، وعليه فلا موضوع لما أفاده - قده - .

واما ما ذكره - قده - ثانياً فهو غريب ، وذلك لأن مجرد المشابهة للحروف لا يوجب البناء ، وانما الموجب له هو مشابهة خاصة ، وهى فيما اذا شابه الإسم من

الحروف حسب وضعه كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات ، فانها حسب وضعها بما لها من المادة والهيئة تشبه الحروف . وأما ما كان من الأسماء مشتملا على النسبة بهيئته فقط دون مادته كالمشتقات فهو ليس كذلك ، وان هذه المشابهة لا توجب البناء .

أو فقل ان مادة المشتقات وضعت لمعنى حدثى مستقل بوضع على حده فهى لا تشابه الحروف أصلا وأما هيئاتها باعتبار اشتمالها على النسب وان كان تشابه الحروف إلا انها لا توجب البناء .

ومن جميع ما ذكرناه يستبين ان شيئاً من هذه الوجوه لا يتم ، فيتعين حينئذ القول بالتركيب ، بل أصبح هذا ضرورياً .

ثم ان شيخنا الاستاذ ـ قده ـ ذكر : أن وجود العرض فى حد نفسه عين وجوده لموضوعه بمعنى ان العرض غير موجود بوجودين : أحدهما لنفسه . والآخر لموضوعه ، بل وجوده النفسى عين وجوده الرابطى ، فوجوده فى الخارج هو الرابط بين موضوعاته ، وعليه فحيث ان للعرض حيثيتين واقعيتين : أحداهما وجوده فى نفسه . والاخرى وجوده لموضوعه فقد يلاحظ بما أنه شىء من الأشياء، وان له وجوداً بحياله واستقلاله فى مقابل وجود الجوهر كذلك ، فهو بهذا الإعتبار عرض مباين لموضوعه وغير محمول عليه . وقد يلاحظ على واقعه بلا مؤنة اخرى ، وان وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه فهو بهذا الإعتبار عرضى ومشتق ، وقابل للحمل على موضوعه ، ومتحد معه حيث أنه من شئونه واطواره فان شأن الشىء لا يباينه . ويرده :

أولا : ان هذا الفرق ليس فارقاً بين المشتق ومبدئه ، بل هو فارق بين المصدر واسم المصدر ، وذلك لان العرض كالعلم ـ مثلا ـ كما عرفت انه متحيث بحيثيتين واقعيتين : (حيثية وجوده فى حد نفسه . وحيثية وجوده لغيره) فيمكن أن يلاحظ مرة باحداهما وهى انه شىء من الأشياء ، وان له وجوداً فى نفسه فى

مقابل وجود الجوهر ، وبهذا الإعتبار يعبر عنه باسم المصدر . ويمكن أن يلاحظ مرة ثانيـــة بالحيثية الاخرى وهى أن وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه ، وانه من أطواره وعوارضه ، وبهذا الإعتبار يعبر عنه بالمصدر ، إذ قد اعتبر فيه نسبته الى فاعل ما ، دون إسم المصدر .

وان شئت قلت ان اسم المصدر وضع للدلالة على الوجود المحمولى فى قبال العدم كذلك ، والمصدر وضع للدلالة على وجود النعتى فى قبال العدم النعتى . هـــذا بحسب المعنى . وأما بحسب الصيغة فى اللغة العربية قلما يحصل التغاير بين الصيغتين ، بل الغالب أن يعبر عنهما بصيغة واحدة كالضرب - مثلا - فانه يراد به تارة المعنى المصدرى واخرى ذات الحدث . فهما مشتركان فى صيغة واحدة . وأما فى اللغة الفارسية فى الغالب ان لكل واحد منهما صيغة مخصوصة فيقال : كتك . وزدن . گردش . وگرديدن . آزمايش . وآزمودن . الى غير ذلك .

ومن ذلك يتبين أن المصدر أو اسم المصدر لا يصلح أن يكون مبدأ للمشتقات لإشتمال كل واحد منهما على خصوصية زايدة ، والمبدأ السارى فيها لفظاً ومعنى لابد أن يكون معرى عن كل خصوصية من الخصوصيات حتى لحاظه باحد النحوين المذكورين - مثلا - المبدأ فى كلمة « ضرب » هو عبارة عن (الضاد والراء والباء) وهو مبدأ لجميع المشتقات منها المصدر واسم المصدر .

أو فقل ان المبدأ كالهيولى الأولى ، فكما انها عارية عن كل خصوصية من الخصوصيات وإلا فلا تقبل أية صورة ترد عليها ، ولا تكون مادة لجميع الأشياء فكذلك المبدأ ، وهذا بخلاف المصدر أو اسم المصدر ، فان كل واحد منهما مشتمل على خصوصية زائدة على نفس الحدث المشترك بينهما .

فالنتيجة ان الفرق المذكور ليس فارقاً بين المبادىء والمشتقات ، بل هو فارق بين المصدر واسم المصدر .

وثانياً - لا ريب فى أن وجود العرض يباين وجود الجوهر خارجاً ، وان

كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه إلا انه ليس بمعنى أن وجوده وجود موضوعه ، بل هو غيره حقيقة وواقعاً ، وليست هذه المغايرة والمباينة بالإعتبار لينتفي باعتبار آخر . وعليه فكيف يقال : العرض ان لوحظ لا بشرط وعلى ما هو في الواقع وان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه وانه طور من اطواره وشأن من شئونه ومرتبة من وجوده فهو متحد معه ، وان لوحظ بشرط لا وعلى حياله واستقلاله وانه شيء من الأشياء فهو مغاير له فان كل ذلك لا يصحح اتحاده مع موضوعه وجوداً وحقيقة ، ضرورة ان مجرد اعتباره لا بشرط وكونه من اطوار وجود موضوعه وشئونه لا يوجب انقلاب الشيء عما هو عليه من المغايرة والمباينة الى الإتحاد بينهما وجوداً . وقد ذكرنا سابقاً في بحث صحة السلب ان حمل شيء على شيء يتوقف على المغايرة من جهة والإتحاد من جهة اخرى ، بان يكونا موجودين بوجود واحد ينسب ذلك الوجود الواحد الى كل واحد منهما بالذات أو بالعرض أو الى أحدهما بالذات والى الآخر بالعرض ، وما بالعرض لابد ان ينتهي لا محالة الى ما بالذات . ومن الواضح ان العرض كما يباين الجوهر مفهوماً ، كذلك يباينه وجوداً ، ومجرد اعتباره لا بشرط بالاضافة الى موضوعه لا يوجب اتحاده معه حقيقة وخارجاً . وهذا واضح لا ريب فيه .

وثالثاً : لو تم هذا فانما يتم في المشتقات التي تكون مباديها من المقولات التسع العرضية التي يكون وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها . ولكن قد سبق ان النزاع لا يختص بها ، بل يعم المشتقات التي تكون مباديها من الامور الإعتبارية كالملكية والزوجية وما شاكلهما . أو من الأمور الإنتزاعية كالإمكان والوجوب والإمتناع . أو من الأمور العدمية . ومن الظاهر ان اعتبار اللا بشرط في هذه المشتقات لا يجدي في شيء ، بداهة ان العدم ليس من عوارض ذات المعدوم ، وكيف يعقل اتحاده معها اذا لوحظ لا بشرط ، فانه لا وجود له ليقال ان وجوده طور من أطوار وجود موضوعه والإمتناع ليس من عوارض

ذات الممتنع ، فانه لا وجود له خارجاً ليقال ان وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه . والوجوب ليس عرضاً مقولياً لذات الواجب تعالى . والإمكان ليس من عوارض ذات الممكن كالإنسان ـ مثلا ـ وكذا الملكية ليست من عوارض ذات المالك أو المملوك بمعنى العرض المقولى ، ولا وجود لها خارجاً ليقال انه ملحوظ لا بشرط ، وان وجودها فى نفسة عين وجودها لمعروضها .

تلخص انالو سلمنا اتحاد العرض مع موضوعه خارجاً فلا نسلم الإتحاد فى هذه الموارد . والتفكيك فى وضع المشتقات بين هذه الموارد وتلك الموارد التى يكون المبدأ فيها من الأعراض بان نلتزم بوضعها فى تلك الموارد لمعانى بسيطة ـ متحدة مع موضوعاتها ـ وفى هذه الموارد لمعانى مركبة أمر لا يمكن ، ضرورة ان وضع المشتقات بشتى انواعها وأشكالها على نسق واحد ، فالمعنى اذا كان بسيطاً أو مركباً كان كذلك فى جميع الموارد .

ورابعاً ـ لو أعمضنا عن جميع ذلك وقلنا ان كل وصف متحد مع موصوفه سواء أكان من المقولات ؟ أم كان من الاعتبارات ؟ أو الانتزاعات ؟ إلا انا لا نسلم ذلك فى المشتقات التى لا يكون المبدأ فيها وصفاً للذات كاسماء الازمنة والأمكنة وأسماء الآلة ، فان اتحاد المبدأ فيها مع الذات غير معقول ، ضرورة ان الفتح لا يعقل ان يتحد مع الحديد . والقتل مع الزمان أو المكان الذى وقع فيه ذلك المبدأ .. وهكذا .

وعلى الجملة انا لو سلمنا ـ اتحاد الوصف مع موصوفه فى الوعاء المناسب له من الذهن أو الخارج باعتبار ان وصف الشىء طور من اطواره وشأن من شئونه ، وشئون الشىء لا تباينه ـ فلا نسلم اتحاد الوصف مع زمانه . ومكانه . وآلته . وغير ذلك من الملابسات ، إذ كيف يمكن أن يقال : ان المبدأ اذا أخذ لا بشرط يتحد مع زمانه . أو مكانه . أو آلته ، فان وجود العرض انما يكون وجوداً لموضوعه ، لا لزمانه . ومكانه . وآلته ، اذاً لا مناص للقائل ببساطة مفهوم

المشتق ان يلتزم بالتركيب فى هذه الموارد ، ولازم ذلك هو التفكيك فى وضع المشتقات حسب مواردها ، وهو باطل جزماً ، فان وضعها على نسق واحد ، ولم ينسب القول بالتفصيل الى أحد .

ومن ذلك كله نستنتج أمرين :

(الأول) : بطلان ما استدلوا على البساطة من الوجوه . كما تقدم .

(الثانى) : عدم امكان تصحيح الحمل على البساطة بوجه وهذا بنفسه دليل قطعى على بطلان هذا القول ، وضرورة الالتزام بالقول بالتركيب ، كما هو واضح

ومضافاً الى هذا يدل على التركيب وجهان آخران :

(الأول) : انه هو المطابق للوجدان وما هو المتفاهم من المشتق عرفاً ، - مثلا - المتمثل من كلمة « قائم » فى الذهن ليس إلا ذات تلبست بالقيام ، دون المبدأ وحده . وهذا لعله من الواضحات الأولية عند العرف .

(الثانى) : انا لو سلمنا انه يمكن تصحيح الحمل فى حمل المشتق على الذات باعتبار اللا بشرط ، إلا انه لا يمكن ذلك فى حمل المشتق على مشتق آخر كقولنا (الكاتب متحرك الأصابع) أو (كل متعجب ضاحك) فان المشتق لو كان عين المبدأ فما هو الموضوع ، وما هو المحمول فى امثال هذه القضايا ، ولا يمكن أن يقال ان الموضوع هو نفس الكتابة التى هى معنى المشتق على الفرض ، أو نفس التعجب ، والمحمول هو نفس تحرك الاصابع ، او نفس الضحك ، لانهما متباينان ذاتاً ووجوداً ، فلا يمكن حمل أحدهما على الآخر ، لمكان اعتبار الاتحاد من جهة فى صحة الحمل كما عرفت ، وبدونه فلا حمل ، وكذا لا يمكن أن يقال ان الكتابة أو التعجب مع النسبة موضوع ، ونفس تحرك الأصابع أو الضحك محمول بعين الملاك المزبور ، وهو المباينة بينهما وجوداً وذاتا . على ان النسبة ايضا خارجة عن مفهوم المشتق على القول بالبساطة ، اذاً لا مناص لنا من الالتزام باخذ الذات فى المشتق ، ليصح الحمل فى هذه الموارد . وهذا بنفسه برهان على التركيب .

فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه لحد الآن ان أخـــذ مفهوم الذات فى المشتق يمكن الوصول اليه من طرق أربعة : ـ ١ ـ بطلان القول بالبساطة ـ ٢ ـ مطابقته للوجدان . ـ ٣ ـ عدم امكان تصحيح حمله على الذات بدون الأخذ . ـ ٤ ـ عدم صحة حمل وصف عنوانى على وصف عنوانى آخر بغيره .

ثم ان لشيخنا المحقق ـ قده ـ فى المقام كلام وحاصله هو انه بعد ما اعترف بمغايرة المشتق ومبدئه وان مفهوم المشتق قد أخذ فيه ما به يصح حمله على الذات ذكر ان المأخوذ فيه هو الأمر المبهم من جميع الجهات لمجرد تقوم العنوان ، وليس من مفهوم الذات ، ولا من المفاهيم الخاصة المندرجة تحتها فى شىء ، بل هو مبهم من جهة انطباقه على المبدأ نفسه كما فى (قولنا الوجود موجود) أو (البياض أبيض) ومن جهة عدم انطباقه عليه كما فى قولنا (زيد قائم) .

وأنت خبير بان الأمر المبهم القابل للانطباق على الواجب . والممكن . والممتنع لا محالة يكون عنواناً عاماً يدخل تحته جميع ذلك هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى انا لا نجد فى المفاهيم أوسع من مفهوم الشىء والذات ، اذاً لا محالة يكون المأخوذ فى مفهوم المشتق هو مفهوم الذات والشىء وهو المراد من الأمر المبهم ، ضرورة انا لا نعقل له معنى ما عدا هذا المفهوم .

وان شئت فقل : ان مفهوم الشىء والذات مبهم من جميع الجهات والخصوصيات ، ومنطبق على الواجب . والممتنع . والممكن بجواهره . واعراضه وانتزاعاته . واعتباراته .

فما أفاده ـ قده ـ من أن المأخوذ فى مفهوم المشتق ليس من مفهوم الذات ولا مصداقه فى شىء غريب . والإنصاف ان كلماته فى المقام لا تخلو عن تشويش واضطراب كما لا يخفى .

الفرق بين المشتق والمبدأ

المشهور بين الفلاسفة هو ان الفرق بين المبدأ والمشتق انما هو باعتبار اللا بشرط وبشرط اللا . وقع الكلام فى المراد من هاتين الكلمتين (لا بشرط وبشرط لا) وقد فسر صاحب الفصول ـ قده ـ مرادهم منهما بما يراد من الكلمتين فى بحث المطلق والمقيد وملخصه : هو ان الماهية مرة تلاحظ لا بشرط بالإضافة الى العوارض والطوارى الخارجية . واخرى بشرط شيء . وثالثا بشرط لا . فعلى الأول تسمى الماهية مطلقة ولا بشرط . وعلى الثانى تسمى بشرط شيء . وعلى الثالث بشرط لا . وعلى هذا فلو ورد لفظ فى كلام الشارع ولم يكن مقيداً بشيء من الخصوصيات المنوعة . أو المصنفة . أو المشخصة وشككنا فى الإطلاق ثبوتاً فنتمسك باطلاقه فى مقام الإثبات لاثبات الاطلاق فى مقام الثبوت بقانون التبعية اذا تمت مقدمات الحكمة ـ مثلا ـ لو شككنا فى اعتبار شيء فى البيع كالعربية ، أو اللفظ ، أو نحو ذلك لامكن لنا التمسك باطلاق قوله تعالى (أحل الله البيع)لاثبات عدم اعتباره فيه . واما اذا كان مقيداً بشيء من الخصوصيات المتقدمة فنستكشف منه التقييد ثبوتاً بعين الملاك المزبور .

ثم أورد عليهم بان هذا الفرق غير صحيح ، وذلك لان صحة الحمل وعدم صحتها لا تختلف من حيث اعتبار شيء لا بشرط أو بشرط لا ، لان العلم . والحركة والضرب . وما شاكلها مما يمتنع حملها على الذوات وان اعتبر لا بشرط الف مرة ، فان ماهية الحركة أو العلم بنفسها غير قابلة للحمل على الشيء ، فلا يقال (زيد علم أو حركة) ومجرد اعتبارها لا بشرط بالإضافة الى الطوارى والعوارض الخارجية لا يوجب إنقلابها عما كانت عليه ، فاعتبار اللا بشرط وبشرط اللا من هذه الناحية على حد سواء ، فالمطلق والمقيد من هذه الجهة سواء ، وكلاهما آبيان عن الحمل فما ذكروه من الفرق بين المشتق والمبدأ لا يرجع الى معنى صحيح .

ولا يخفى ان ما ذكره ليس مراداً للفلاسفة من الكلمتين (اللا بشرط وبشرط اللا) يقيناً كما سيتضح ذلك . وعليه فما أورده ـ قده ـ عليهم فى غير محله .

وقال : المحقق صاحب الكفاية ـ قده ـ فى مقام الفرق بينهما ما هذا لفظه: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً انه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ ولا يعصى عن الجرى عليه لما هما عليه من نحو من الإتحاد. بخلاف المبدأ ، فانه بمعناه يأبى عن ذلك ، بل اذا قيس ونسب اليه كان غيره لا هو هو ، وملاك الحمل والجرى انما هو نحو من الإتحاد والهوهوية ، والى هذا المعنى يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما .

أقول : ظاهر عبارته ـ قده ـ ان الفرق بينهما ذاتى بمعنى ان مفهوم المشتق سنخ مفهوم يكون فى حد ذاته لا بشرط فلا يأبى عن الحمل . ومفهوم المبدأ سنخ مفهوم يكون فى حد ذاته بشرط لا فيابى عن الحمل ، لا ان هنا مفهوماً واحداً يلحظ تارة لا بشرط ، واخرى بشرط لا ، ليكون الفرق بينهما بالإعتبار واللحاظ .

ويرد عليه : ان هذا لا يختص بالمشتق ومبدئه ، بل هو فارق بين كل مفهوم آب عن الحمل ، وما لم يأب عن ذلك ، بل إن هذا من الواضحات الأولية ، ضرورة أن كل شيء اذا كان بمفهومه آبيا عن الحمل فهو لا محالة كان بشرط لا . وكل شيء اذا لم يكن بمفهومه آبيا عنه فهو لا محالة كان لا بشرط . ومن الواضح أن الفلاسفه لم يريدوا بهاتين الكلمتين هذا المعنى الواضح الظاهر ، فانه غير قابل للبحث ، ولا أن يناسبهم التصدى لبيانه كما لا يخفى .

فالصحيح أن يقال : ان مرادهم كما هو صريح كلماتهم هو أن ماهية العرض والعرضى (المبدأ والمشتق) واحدة بالذات والحقيقة ، والفرق بينهما بالإعتبار واللحاظ من جهه ان لماهية العرض فى عالم العين حيثيتين واقعيتين : أحداهما حيثية وجوده فى نفسه . واخرى حيثية وجوده لموضوعه ، فهى تارة تلاحظ من الحيثية الأولى وبما هى موجودة فى حيالها وإستقلالها وانها شيء من الأشياء فى قبال وجودات

موضوعاتها فهى بهذا اللحاظ والإعتبار عرض ومبدأ (بشرط لا) وغير محمول على موضوعه لمباينته معه ، وملاك الحمل الإتحاد فى الوجود . وتارة اخرى تلاحظ بما هى فى الواقع ونفس الأمر وان وجودها فى نفسه عين وجودها لموضوعها وان وجودها ظهور الشيء وطور من اطواره ومرتبة من وجوده وظهور الشيء لا يبانه فهى بهذا الإعتبار عرضى ومشتق (لا بشرط) فيصح حملها عليه .

وبعين هذا البيان قد جروا فى مقام الفرق بين الجنس والمادة ، والفصل والصورة ، حيث قالوا : ان التركيب بين المادة والصورة تركيب اتحادى لا انضمامى وهما موجودتان فى الخارج بوجود واحد حقيقة وهو وجود النوع (كالانسان) ونحوه ، فان المركبات الحقيقية لابد لها من جهة وحدة حقيقية وإلا لكان التركيب انضمامياً . ومن الظاهر ان الوحدة الحقيقية لا تحصل إلا اذا كان أحد الجزئين قوة صرفة والآخر فعلية محضة ، فان الإتحاد الحقيقى بين جزئين فعليين ، أو جزئين كليهما بالقوة غير معقول ، لاباء كل فعلية عن فعلية اخرى ، وكذا كل قوة عن قوة اخرى ولذلك صح حمل كل من الجنس على الفصل وبالعكس ، وحمل كل منهما على النوع وكذا العكس ، فلو كان التركيب انضمامياً لم يصح الحمل ابداً ، لمكان المغايرة والمباينة .

وعلى هذا الضوء فالتحليل بين اجزاء المركبات الحقيقية لا محالة تحليل عقلى بمعنى ان العقل يحلل تلك الجهة الواحدة الى ما به الإشتراك وهو الجنس وما به الامتياز وهو الفصل ، فالجهة المميزة لتلك الحقيقة الواحدة عن بقية الحقائق هى الفصل وإلا فالجنس هو الجهة الجامعة والمشتركة بينها وبين سائر الأنواع والحقائق ويعبر عن جهة الإشتراك بالجنس مرة وبالمادة اخرى ، كما انه يعبر عن جهة الإمتياز بالفصل تارة وبالصورة تارة اخرى ، وليس ذلك إلا من جهة ان اللحاظ مختلف .

فقد تلاحظ جهة الإشتراك بما لها من المرتبه الخاصة والدرجة المخصوصة من

الوجود السارى وهى كونها قوة صرفة ومادة محضة . وقد تلاحظ جهة الإمتياز بماله من الحد الخاص الوجودى وهو كونه فعلية وصورة . ومن الظاهر تباين الدرجتين والمرتبتين بما هما درجتان ومرتبتان ، فلا يصح حمل أحداهما على الاخرى ، ولا حمل كليتهما على النوع ، ضرورة ان المادة بما هى مادة وقوة محضة كما انها ليست بانسان ، كذلك ليست بناطق ، كما ان الصورة بما هى صورة وفعلية كذلك ، فكل جزء بحده الخاص يباين الجزء الآخر كذلك حقيقة وواقعاً ، كما انه يباين المركب منهما ، وملاك صحة الحمل الإتحاد ، والمباينة تمنع عنه . وهـــذا مرادهم من لحاظهما بشرط لا .

وقد تلاحظ كل واحدة من جهتى الاشتراك والإمتياز بما لهما من الاتحاد الوجودى فى الواقع نظراً الى شمول الوجود الواحد لهما وهو السارى من الصورة وما به الفعلية الى المادة وما به القوة ، ومتحدتان فى الخارج بوحدة حقيقية ، لان التركيب بينهما اتحادى لا انضمامى كما مر . وبهذا اللحاظ صح الحمل ، كما انه بهذا الاعتبار يعبر عن جهة الاشتراك بالجنس ، وعن جهة الامتياز بالفصل . وهذا مرادهم من لحاظهما لا بشرط .

فتبين معنى اتحاد الجنس والمادة والفصل والصورة بالذات والحقيقة ، واختلافهما بالاعتبار واللحاظ ، كما انه تبين من ذلك معنى اتحاد جهتى الاشتراك والامتياز وجوداً وعيناً ، وانهما حيثيتان واقعيتان اختلفتا مفهوماً ولحاظاً واتحدتا عيناً وخارجاً .

وعلى هذا الضوء يتضح لك الفرق بين الجنس والفصل والعرض وموضوعه فان التركيب بين الأولين حقيق ، ولهما جهة واحدة بالذات والحقيقة ، كما عرفت والتركيب بين الاخيرين اعتبارى ، والمغايرة حقيقية ، وذلك لاستحالة التركيب الحقيق بين العرض والجوهر من جهة فعلية كل واحد منهما خارجاً ، وهى تمنع عن حصول الاتحاد بينهما واقعاً .

وعلى نهج هذه النقطة الرئيسية للفرق بين العرض وموضوعه ، والجنس والفصل قد ظهر أمران :

(الأول) : ان ـ ما ذكره الفلاسفة من أن جهتي الاشتراك والامتياز ان لوحظتا لا بشرط صح الحمل . وان لوحظتا بشرط لا لم يصح ـ فهو صحيح ، أما بالنسبة الى النقطة الأولى من كلامهم ، فلمكان ملاك الحمل وهو الاتحاد والهوهوية. وأما بالنسبة الى النقطة الثانية منـــه ، فلمكان المغايرة بين المادة بدرجتها الخاصة والصورة كذلك ، فان الدرجتين بما هما درجتان متباينتان حقيقة ، فلا ملاك للحمل وان كانتا مشتركتين فى وجود واحد ، والوجود الواحد شامل لهما معاً ، فهاتان الحيثيتان (حيثية اتحاد المادة مع الصورة وحيثية مغايرتها معها) حيثيتان واقعيتان لهما مطابق فى الخارج ، وليستا بمجرد اعتبار لا بشرط وبشرط لا ، ليقال كما أن اعتبار لا بشرط لا يجدى مع المغايرة ، ولا ينقلب الشيء به عما كان عليه كما تقدم . كذلك اعتبار بشرط لا لا يجدى مع الاتحاد حقيقة ، ولا يوجب انقلاب الشيء عما كان عليه ، لان الاتحاد ليس بالاعتبار لينتفى باعتبار طار آخر، بل المراد هنا هو أن اعتبار لا بشرط اعتبار موافق لحيثية لها مطابق فى الواقع ، واعتبار بشرط لا إعتبار موافق لحيثية اخرى لها مطابق فيه ايضاً ، لا أن الواقع ينقلب عما هو عليه بالاعتبار .

(الثانى) : ان لهم دعويين :

(الأولى) : ان مفهوم المشتق بسيط ذاتاً وحقيقة ، ولا فرق بينه وبين مفهوم المبدأ بالذات ، وإنما الفرق بينهما بالاعتبار واللحاظ .

(الثانية) : ان اعتبار لا بشرط يصحح الحمل ، فالمبدأ إذا لوحظ لا بشرط فهو مشتق وعرضى ويصح حمله على موضوعه . وان اعتبر بشرط لا فهو عرض فلا يصح ، كما هو الحال فى الجنس والفصل ، والمادة والصورة .

ولا يخفى ما فى كلتا الدعويين :

أما الدعوى الأولى فلما ذكرناه سابقاً من أن مفهوم المشتق مركب من ذات لها المبدأ ، وقد أثبتناه بالوجدان والبرهان ، وناقشنا فى جميع ما يستدل على البساطة واحداً بعد واحد على ما تقدم .

ثم لو فرضنا أن مفهوم المشتق بسيط فلا مناص من الالتزام بكونه غـــير مفهوم المبدأ ، ومبايناً له ذاتاً ، وذلك لما عرفت من استحالة حمل مفهوم المبدأ على الذات فى حال من الحالات ، وضرورة صحة حمل المشتق بما له من المفهوم عليها فى كل حال ونتيجة ذلك أن مفهوم المشتق على تقدير تسليم أن يكون بسيطاً فلا محالة يكون مبايناً لمفهوم المبدأ بالذات .

وأما الدعوى الثانية فيردها الوجوه المتقدمة جميعاً ، واليك ملخصها :

ـ ١ ـ ان هذا الفرق ليس فارقا بين المشتق ومبدئه ، بل هو بين المصدر واسمه .

ـ ٢ ـ ان وجود العرض مباين لوجود الجوهر ذاتاً فلا يمكن الاتحاد بينهما باعتبار اللا بشرط .

ـ ٣ ـ ان هذا لو تم فانما يتم فيما اذا كان المبدأ من الأعراض المقولية دون غيرها

ـ ٤ ـ اما لو سلمنا أنه تم حتى فيما اذا كان المبدأ امراً اعتبارياً أو انتزاعياً إلا انه لا يتم فى مثل اسم الآلة والزمان والمكان وما شاكل ذلك .

ما هى النسبة بين المبدأ والذات؟

المبدأ قد يكون مغايراً للذات كما فى قولنا (زيد ضارب) ـ مثلا ـ واخرى يكون عين الذات كما فى الصفات العليا له تعالى فيقال : (الله قادر وعالم) .

لا إشكال فى صحة إطلاق المشتق وجريه على الذات على الأول ، وإنما الكلام فى الثانى وانه يصح اطلاقه على الذات أم لا فيقع الاشكال فيه من جهتين :

(الأولى) : اعتبار التغاير بين المبدأ والذات ، ولا يتم هـــذا فى صفاته

تعالى الجارية عليه ، لان المبدأ فيها متحد مع الذات بل هو عينها خارجاً ، ومن هنا التزم صاحب الفصول ـ قده ـ بالنقل فى صفاته تعالى عن معانيها اللغوية .

(الثانية) : اعتبار تلبس الذات بالمبدأ وقيامه بها بنحو من انحاء القيام ، وهذا بنفسه يقتضى التعدد والاثنينية ، ولا اثنينية بين صفاته تعالى وذاته ، بل فرض العينية بينهما يستلزم قيام الشيء بنفسه ، وهو محال .

لا يخفى ان هذه الجهة فى الحقيقة متفرعة على الجهة الأولى وهى اعتبار المغايرة بين المبدأ والذات ، فانه بعد الفراغ عن اعتبارها يقع الكلام فى الجهة الثانية ، وان ما كان المبدأ فيه متحداً مع الذات بل عينها خارجاً كيف يعقل قيامه بالذات وتلبس الذات به ، لانه من قيام الشيء بنفسه وهو محال ، إذاً لا يعقل التلبس والقيام فى صفاته تعالى .

وقبل أن نصل الى البحث عن هاتين الجهتين نقدم مقدمة وهى ان الصفات الجارية عليه تعالى على قسمين :

أحدهما ـ صفاته الذاتية ، وهى التى يكون المبدأ فيها عين الذات (كالعالم والقادر والحياة والسميع والبصير) وقد ذكرنا فى بحث التفسير ان مرجع الاخيرين الى العلم ، وانهما علم خاص وهو العلم بالمسموعات والمبصرات .

وثانيهما ـ صفاته الفعلية وهى التى يكون المبدا فيها مغايراً للذات (كالخالق والرازق والمتكلم والمريد والرحيم والكريم وما شاكل ذلك) فان المبدأ فيها وهو الخلق أو الرزق أو نحوه مغاير لذاته تعالى .

ومن هنا يظهر ما فى كلام صاحب الكفاية ـ قده ـ من الخلط بين صفات الذات وصفات الفعل ، حيث عد ـ قده ـ الرحيم من صفات الذات مع انه من صفات الفعل ، وكيف كان إذا اتضحلك هذا .

فنقول : ان صاحب الفصول ـ قده ـ قد التزم فى الصفات العليا والأسماء الحسنى الجارية عليه تعالى بالنقل والتجوز .

- ١ - من جهة عدم المغايرة بين مباديها والذات .

- ٢ - من جهة عدم قيامها بذاته المقدسة وتلبسها بها لمكان العينية .

وقد أجاب عن المحذور الأول صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ - قدهما - بان المبدأ فى الصفات العليا له تعالى وان كان عين ذاته المقدسة إلا ان الإتحاد والعينية فى الخارج لا فى المفهوم واللحاظ ، فان مفهوم المبدأ كالعلم أو القدرة مغاير لمفهوم ذاته تعالى ، وتكفى المغايرة المفهومية فى صحة الحمل والجرى ، ولا يلزم معها حمل الشيء على نفسه .

وعلى هذا الضوء أوردا على الفصول - قده - بانه لا وجه للالتزام بالنقل . والتجوز فى الصفات الذاتية له تعالى ، فان مباديها كما عرفت مغايرة للذات مفهوماً

وأورد شيخنا الاستاذ - قده - ثانياً بعين ما أورد فى الكفاية على الجهة الثانية وهو أن الإلتزام بالنقل والتجوز يستلزم تعطيل العقول عن فهم الأوراد والإذكار بالكلية ، ويكون التكلم بها بمجرد لقلقة اللسان .

وأورد فى الكفاية على الجهة الثانية (وهى أن اعتبار التلبس والقيام يقتضى الاثنينية) بانه لا مانع من تلبس ذاته تعالى بمبادئ صفاته العليا ، فان التلبس على انحاء متعددة : تارة يكون التلبس والقيام بنحو الصدور . واخرى بنحو الوقوع . وثالثاً بنحو الحلول . ورابعاً بنحو الإنتزاع كما فى الإعتبارات والاضافات . وخامساً بنحو الإتحاد والعينية كما فى قيام صفاته العليا بذاته المقدسة ، فان مباديها عين ذاته الأقدس ، وهذا أرقى وأعلى مراتب القيام والتلبس وان كان خارجاً عن الفهم العرفى . وقد ذكرنا غير مرة ان نظر العرف لا يكون متبعاً إلا فى موارد تعيين مفاهيم الألفاظ سعة وضيقاً . والمتبع فى تطبيقات المفاهيم على مواردها النظر العقلى ، فاذا كان هذا تلبساً وقياماً بنظر العقل ، بل كان من أتم مراتبه لم يضر عدم ادراك أهل العرف ذلك .

وعليه فلا وجه لما التزم به فى الفصول من النقل فى الصفات الجارية عليه

تعالى عما هى عليه من المعنى ، كيف فان هذه الصفات لو كانت بغير معانيها جارية عليه تعالى ، فاما أن تكون صرف لقلقة اللسان والفاظاً بلا معان ، فان غير هذا المفاهيم العامة غير معلوم لنا إلا ما يقابل هذه المعانى العامة ويضادها ، وارادته منها غير ممكنة :

والتحقيق فى المقام يقتضى التكلم فى جهات ثلاث :

(الأولى) : فى اعتبار المغايرة بين المبدأ والذات فى المشتقات حقيقة وذاتاً أو تكفى المغايرة اعتباراً ايضاً .

(الثانية) : فى صحة قيام المبدأ بالذات فيما اذا كانا متحدين خارجاً .

(الثالثة) : انه على تقدير الإلتزام بالنقل فى صفاته العليا هل يلزم أحد المحذورين المتقدمين أم لا ؟

أما الكلام فى الجهة الأولى فقدم تقدم انه يعتبر فى صحة حمل شئ على شئ التغاير بينهما من ناحية ، والإتحاد من ناحية اخرى . وأما بين الذات والمبدأ فلا دليل على اعتبار المغايرة حتى مفهوماً فضلا عن كونها حقيقة ، بل قد يكون مفهوم المبدأ بعينه هو مفهوم الذات وبالعكس ، كما فى قضية الوجود ، فهو موجود والضوء مضىء .. وهكذا ، فالمبدأ فى الموجود هو الوجود وفى المضىء هو الضوء ، فلا تغاير بين المبدأ والذات حتى مفهوماً .

وعلى الجملة فالمبدأ قد يكون عين الذات خارجاً وادراكا بل اطلاق العنوان الأشتقاق عليها حينئذ أولى من اطلاقه على غيرها وان كان خارجاً عن الفهم العرفى - مثلا - اطلاق الموجود على الوجود أولى من اطلاقه على غيره ، لانه موجود بالذات وغيره موجود بالعرض .

وعلى هذا الضوء لا مانع من اطلاق صفاته العليا عليه تعالى حقيقة وان كانت مباديها عين ذاته الأقدس .

وأما الكلام فى الجهة الثانية فالمراد بالتلبس والقيام ليس قيام العرض

بعروضه وتلبسه به وإلا لاختص البحث عن ذلك بالمشتقات التى تكون مباديها من المقولات التسع ، ولا يشمل ما كان المبدأ فيه من الاعتبارات أو الانتزاعات كما لا يخفى ، مع أن البحث عنه عام ، بل المراد منه واجدية الذات للمبدأ فى قبال فقدانها له ، وهى تختلف باختلاف الموارد ، فتارة يكون الشىء واجداً لما هو مغاير له وجوداً ومفهوماً كما هو الحال فى غالب المشتقات . واخرى يكون واجداً لما هو متحد معه خارجاً وعينه مصداقاً وان كان يغايره مفهوماً ، كواجدية ذاته تعالى لصفاته الذاتية . وثالثاً يكون واجداً لما يتحد معه مفهوماً ومصداقاً وهو واجدية الشىء لنفسه ، وهذا نحو من الواجدية ، بل هى أتم وأشد من واجدية الشىء لغيره ، فالوجود أولى بان يصدق عليه الموجود من غيره ، لان وجدان الشىء لنفسه ضرورى .

فتلحص ان المراد من التلبس الواجدية ، وهى كما تصدق على واجدية الشىء لغيره ، كذلك تصدق على واجدية الشىء لنفسه ، ومن هذا القبيل واجدية الله تعالى لصفاته الكمالية وان كانت الواجدية بهذا المعنى خارجة عن الفهم العرفى إلا انه لا يضر بعد الصدق بنظر العقل .

وعلى هذا فلا أصل لاشكال استحالة تلبس الشىء بنفسه .

وأما الكلام فى الجهة الثالثة وهى إستلزام النقل تعطيل العقول عن فهم الأوراد والأذكار فالظاهر انه لا يتم فى محل الكلام وان تم فى مقام اثبات ان مفهوم الوجود واحد ومشترك معنوى بين الواجب والممكن كما ذكره السبزوارى فى شرح منظومته وغيره .

أما انه لا يتم فى المقام فلان المغايرة بين المبدأ والذات حسب المتفاهم العرفى واللغوى من المشتقات الدائرة فى الألسن أمر واضح لا ريب فيه ، وقد مر ان الاتحاد والعينية بينهما خارج عن الصدق العرفى فلا يصح حينئذ اطلاق المشتق عليه تعالى بهذا المعنى المتعارف .

وان شئت فقل ان المبدأ فيه عين ذاته المقدسة فلا تغاير بينهما أصلا فلا محالة يكون إطلاقه عليه بمعنى آخر مجازاً وهو ما يكون المبدأ فيه عين الذات فلا يراد من كلمتى العالم والقادر قولنا يا عالم ويا قادر ـ مثلا ـ معناهما المتعارف بل يراد بهما من يكون علمه وقدرته عين ذاته ، واليه أشار بعض الروايات ان الله تعالى علم كله وقدرة كله وحياة كله ، ولعل هذا هو مراد الفصول من النقل والتجوز . وعليه فلا يلزم من عدم ارادة المعنى المتعارف من صفاته العليا لقلقة اللسان وتعطيل العقول .

واما انه ينتقض فى مفهوم الوجود فلاجل ان اطلاق الموجود عليه تعالى إما أن يكون بمعناه المتعارف وهو الشىء الثابت ، ويعبر عنه فى لغة الفرس «هستى» ، وإما أن يكون بما يقابله وهو المعدوم . وإما أن لا يراد منه شىء أو معنى لا نفهمه فعلى الثانى يلزم تعطيل العالم عن الصانع . وعلى الثالث يلزم تعطيل العقول وان يكون التلفظ به بمجرد لقلقة اللسان والفاظ بلا معنى وكلا الأمرين غير ممكن ، فيتعين الأول .

ما هو المتنازع فيه فى المشتق ؟

ان كلامنا فى مسألة المشتق والغرض من البحث عنها انما هو معرفة مفهومه ومعناه سعة وضيقاً ، كما هو الحال فى سائر المباحث اللفظية بمعنى انه موضوع لمفهوم وسيع منطبق على المتلبس والمنقضى معاً ، أو لمفهوم ضيق لا ينطبق إلا على المتلبس فقط . وأما تطبيق هذا المفهوم على موارده واسناده اليها هل هو بنحو الحقيقة أو المجاز فهو خارج عن محل الكلام ، فان الإسناد ان كان الى ما هو له فهو حقيقة ، وان كان الى غير ما هو له فهو مجاز . ولا يلزم مجاز فى الكلمة فى موارد الادعاء والإسناد المجازى ، فان الكلمة فيها استعملت فى معناها الحقيقى ، والتصرف انما هو فى الاسناد والتطبيق ـ مثلا ـ لو قال : (زيد أسد) فلفظ الأسد استعمل فى معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس ، فيكون حقيقه ،

ولكن فى تطبيقه على زيد لوحظ نحو من التوسعة والعناية ، فيكون التطبيق مجازاً.
وأوضح من ذلك موارد الخطأ ، فاذا قيل : (هذا زيد) ثم بان انه عمرو فلفظ زيد ليس بمجاز ، لانه استعمل فى ما وضع له ، والخطأ انما هو فى التطبيق ، وهو لا يضر باستعماله فيه أو قيل : (هذا أسد) ثم بان انه حيوان آخر ، أو اذا رأى أحد شبحاً من بعيد ، وتخيل انه انسان فقال : (هذا انسان) ثم ظهر انه ليس بانسان .. وهكذا . فاللفظ فى امثال هذه الموارد استعمل فى معناه الموضوع له ، والتوسع انما هو فى التطبيق والإسناد أما ادعاء وتنزيلا ، أو خطأ وجهلا ، وكذا المشتقات ، فان كلمة الجارى فى مثل قولنا (النهر جار) أو (الميزاب جار) قد استعملت فى معناها الموضوع له ، وهو المتلبس بالجريان ، والمجاز انما هو فى اسناد الجرى الى النهر أو الميزاب ، لا فى الكلمة ، وهذا من دون فرق بين أن يكون مفهوم المشتق مركباً أو بسيطاً ، كما هو واضح .

ومن هنا يظهر ما فى كلام الفصول من أنه يعتبر فى صدق المشتق واستعماله فى ما وضع له حقيقة أن يكون الاسناد والتطبيق ايضاً حقيقياً ، فاستعمال المشتق فى مثل قولنا (الميزاب جار) ليس استعمالا فى معناه الحقيقى ، فان التلبس والاسناد فيه ليس بحقيق ، وذلك لان ما ذكره ـ قده ـ مبنى على الخلط بين المجاز فى الكلمة، والمجاز فى الاسناد بتخيل ان الثانى يستلزم الاول ، مع ان الامر ليس كذلك ، فان كلمتى « سائل وجار » فى مثل قولنا (الميزاب جار) أو (النهر سائل) استعملتا فى فى معناهما الموضوع له ، وهو المتلبس بالمبدأ فعلا ، غاية الأمر تطبيق هذا المعنى على النهر أو الميزاب انما هو بنحو من التوسعة والعناية ، وهذا معنى مجاز فى الاسناد دون الكلمة . فما أفاده ـ قده ـ من اعتبار الاسناد الحقيقى فى صدق المشتق حقيقة فى غير محله .

يتلخص هذا البحث حول الموضوعات المتقدمة فى عدة امور :

(الأول) : ان محل البحث فى مفاهيم المشتقات هو بساطتها و تركيبها بحسب

الواقع والتحليل العقلي ، لا بحسب الإدراك واللحاظ كما يظهر من الكفاية على مامر

(الثاني) : ان الذات المأخوذة فيها مبهمة من جميع الجهات والخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها ، ولذا تصدق على الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد.

(الثالث) : ان جميع الوجوه التي اقاموها على بطلان القول بالتركيب باطلة فلا يمكن الاعتماد على شيء منها .

(الرابع) : ان القول بوضع المشتق للمعنى المركب من مفهوم الذات دون البسيط هو الصحيح لدلالة الوجدان والبرهان عليه كما سبق .

(الخامس) : ان ما ذكره الفلاسفة وغيرهم من ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو لحاظ الأول لا بشرط ولحاظ الثاني بشرط لا غير صحيح ، لوجوه قد تقدمت نعم ما ذكروه من الفرق بين المادة والجنس ، والصورة والفصل وهو اعتبار احدهما لا بشرط والآخر بشرط لا صحيح .

(السادس) : انه لا دليل على اعتبار التغاير بين المبدأ والذات مفهوماً فضلا عن اعتبار التغاير خارجاً وحقيقة كما في الوجود والموجود ، والبياض والابيض .. وهكذا . نعم المتبادر من المشتقات الدائرة في الألسنة هو تغاير المبدأ والذات مفهوماً وخارجاً ، ولذا قلنا ان اطلاق المشتق عليه تعالى ليس على نحو الإطلاق المتعارف بل هو على نحو آخر وهو كون المبدأ عين الذات ، وان كان هذا المعنى خارجاً عن الفهم العرفي .

(السابع) : ان المراد من التلبس والقيام واجدية الذات للمبدأ ، لا قيام العرض بموضوعه كما عرفت .

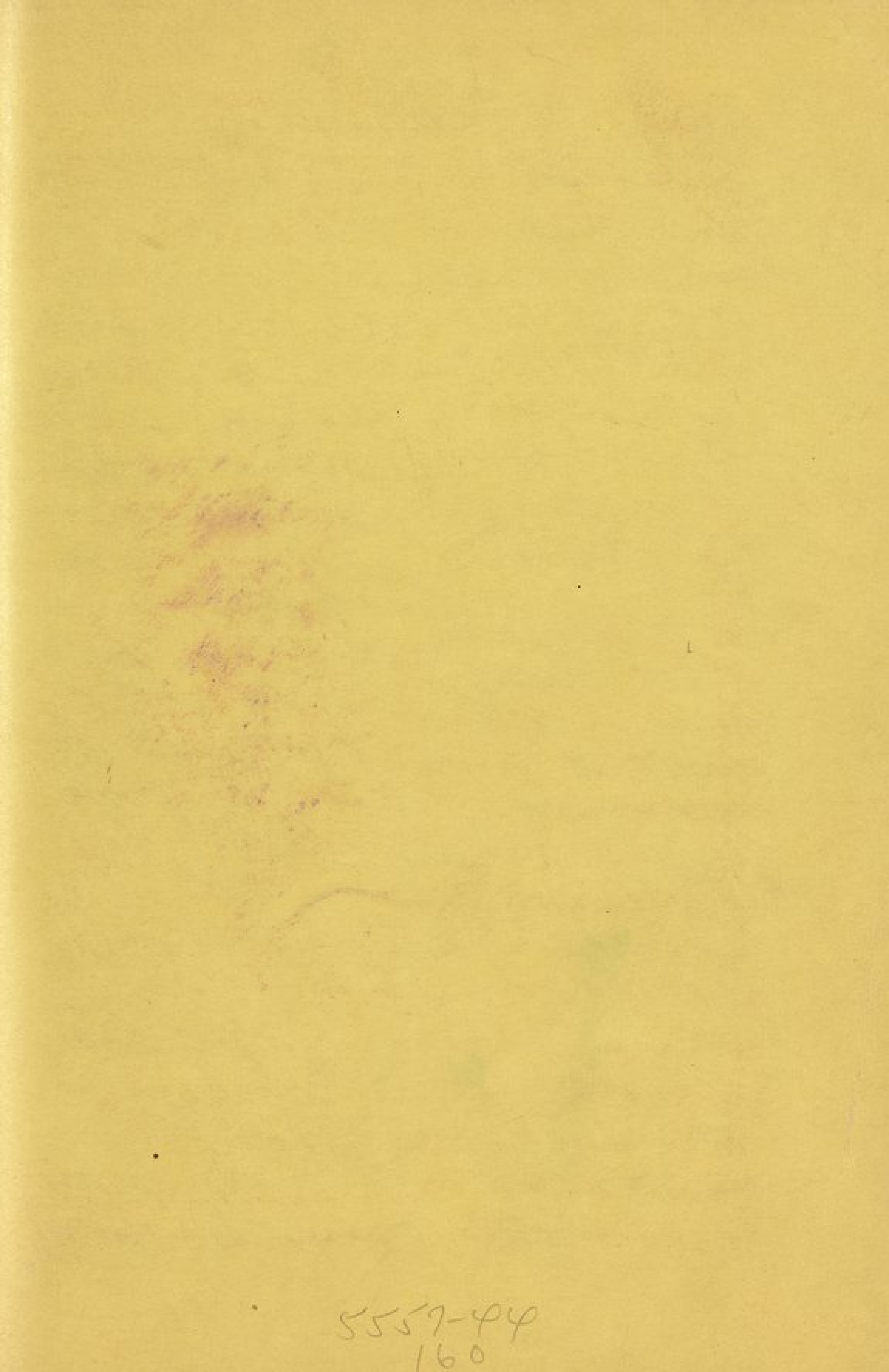
(الثامن) : لا يعتبر في استعمال المشتق فيما وضع له حقيقة أن يكون الإسناد والتلبس ايضاً حقيقياً كما عن الفصول .

والى هنا قد تم الجزء الأول من كتابنا (محاضرات في اصول الفقه) وسيتلوه الجزء الثاني ان شاء الله تعالى، وبعونه وتوفيقه . الحمد لله أولا وآخراً وظاهراً وباطناً.

فهرس محاضرات في اصول الفقه

جدول الخطأ والصواب

ص	س	الخطأ	الصواب
٣٨	١٩	نفسه	نفسها
٤١	٢٢	العامة فضلا عن الخاصة	الخاصة فضلا عن العامة
٤٥	١٧	ختياري	اختياري
٤٩	٢٢	وربط	وربطاً
٩٨	١٧	داتا	ذاته
١٣٤	١١	التفبه	التنبيه
١٤١	١٨	المختارة	المختار ة
١٥٣	٥	جوبا	جوابا
١٥٤	٥	ان الامر في الماهيات	ان الماهيات
١٧٧	١٦	لا يحتمل	لما يحتمل
١٩٢	٢٣	راه	داره
٢٠٤	٢٣	على	وعلى
٢٠٦	١٧	النسبة	والنسبة
٢٢١	١٤	امومته	امومتها
٢٤٢	١٣	عنه	عند
٢٤٦	٢٠	مان	زمان
٢٥٣	٧	المقتضى	المنقضي
٢٥٣	١٦	الابصار مع شأنيته	(الابصار مع شأنيته)
٢٥٨	١٧	التلبس	المتلبس
٢٦٢	٢٣	الاماما	الامامة
٢٦٤	١٤	قدها	قده


5557-44
160